<36618641760019

Anselm von Canterbury.

Anselm von Canterbury.

Dargestellt

von

F. R. Hasse,
D. u. ord. Prof. der ev. Theol. zu Bonn.

Zweiter Theil.

Die Lehre Anselm's.

Leipzig,
Verlag von Wilh. Engelmann.

1852.

Vorrede.

Bei Veröffentlichung dieses zweiten Theils habe ich vor Allem um Nachsicht zu bitten, daß derselbe so spät erscheint. Möchte er nur dem Gehalte nach nicht in zu großem Mißverhältnisse mit der Zeit stehn, welche seine Ausarbeitung erfordert hat! — —

Wenn ich in der Vorrede zu dem ersten Theile bedauern mußte, zwei ältere Werke über Anselm, von dem Spanier Saenz d'Aguirre und dem Italiener Raineri, nicht kennen gelernt zu haben, so ist mir das erstere inzwischen zu Gesicht gekommen [1]). Es besteht aus drei starken Folianten und behandelt

1) In der römischen Ausgabe, 1688—90. Der Titel lautet (abgekürzt): S. Anselmi theologia, commentariis et disputationibus, dogmaticis et scholasticis, illustrata. — In der Jesuiten- (gegenwärtigen Gymnasial-) Bibliothek zu Cöln und in der Universitäts-Bibliothek zu Marburg befinden sich Exemplare des Werks.

doch nur im ersten Theile (de Deo uno ejusque perfectionibus) die 27 ersten Capitel des Monologium's, im zweiten (de ss. Trinitatis mysterio) die Capp. 28—65, im dritten (de natura hominis pura et lapsa) die Capp. 66—68, so daß nicht einmal das Monologium vollständig commentirt ist. Diese außerordentliche Weitläufigkeit erklärt sich jedoch daraus, daß das Werk einen vollständigen Cursus der Theologie enthält, wie ihn der Verfasser, bevor er als Cardinal nach Rom berufen wurde (1686), in Salamanca zu halten pflegte. Während da Andere die Sentenzen des Lombarden, die Summa des Thomas Aquinas oder irgend ein ähnliches Werk zu Grunde legten, wollte er es einmal mit dem Monologium versuchen und knüpft daher z. B. an die wenigen Worte der praefatio Anselm's eine ganze Einleitung in die Theologie, die nicht weniger als 246 Seiten beträgt. Die illustratio literae (Anselmi) ist in der Regel sehr rasch abgemacht; die Hauptsache sind die darauf folgenden disputationes, die den betreffenden Locus nicht bloß „scholastisch", sondern auch (wie der Vrf. das Wort nimmt) „dogmatisch" erörtern, d. h. den gesammten Schrift- und sonstigen Auctori-

tätsbeweis beibringen, und dabei nicht nur auf den Lombarden, den Thomas Aquinas, Duns Scotus, Durandus, sondern auch auf die Theologen der Societas, welcher der Vrf. angehört, d. h. des Jesuitenordens, Rücksicht nehmen, ferner gegen „Atheisten, Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker" (besonders auch gegen die Jansenisten) polemisiren. Eine Fülle von dogmenhistorischem Stoff ist in dem Werke niedergelegt, und man muß die Gelehrsamkeit des Vrf. bewundern. Aber freilich — nachahmen kann man sein Verfahren nicht. Denn gerade Anselm, der „Scholastiker" Anselm kommt dabei am Uebelsten weg, indem er vor seinem Commentator völlig in den Schatten tritt. Daß nun meine Stellung zu dem Gegenstande eine ganz verschiedene ist, habe ich schon in der Vorrede zu dem ersten Theile bemerkt. Möchte es mir nur gelungen seyn, sie immer einzuhalten, d. h. vor dem hohen Meister, dessen Darstellung es gilt, möglichst zu verschwinden und lediglich ihn zu dem Leser reden, auf den Leser wirken zu lassen! —

Leider bin ich zu spät auf eine Bereicherung aufmerksam gemacht worden, welche unsere Kunde von dem Gegner Anselm's, Roscelin, durch einen

Fund des Professors Schmeller in München erhalten hat, um sie noch bei meiner Arbeit benutzen zu können. Ich muß daher in dieser Beziehung auf die Münchener „Gelehrten Anzeigen" Jahrg. 1847. No. 253 verweisen und freue mich, daß dadurch bestätigt wird, was ich S. 320 Anm. 2 behauptet habe.

Noch bemerke ich, daß ich eine Uebersicht der Ausgaben Anselm's in einer akademischen Gelegenheitsschrift gegeben habe, von der die noch übrigen Exemplare Jedem, der sich dieserhalb an meinen Herrn Verleger wenden will, zu Gebote stehn.

Bonn, den 23. Jan. 1852.

F. R. Hasse.

Inhalt.

Seite

Druckfehler.

S. 6 Z. 17 lies ἐὰν statt εἰ.
= 104 Z. 15 l. S. 36—39 st. S. 35—37.
= 116 Z. 18 ist verschieden zu unterstreichen.
= 241 Z. 24 l. Eadmer st. Endmer.
= 294 Z. 12 l. Wilhelm st. Wihelm.
= 379 Z. 27 l. sagt st. sagte.
= 447 Z. 4 u. 5 l. hätte st. hat.
= — Z. 9 l. hatte st. hat.
= — Anm. 1 Z. 3 l. S. 90 ff. st. 65.
= 478 Z. 11 l. übergehe st. übergeht.

Drittes Buch.

Anselm als Theolog.

Erstes Capitel.

Die Scholastik.

Allerdings trat das Christenthum zuvörderst als Glaube d. h. als unmittelbare Hingebung an das Heil in Christo auf. Aber diese Hingebung involvirte doch eben so sehr ein theoretisches, als ein praktisches Moment; denn die Hingebung war auch Aufnahme dieses Heils in's Bewußtsein, und diese Aufnahme setzte ein Erfahren d. i. Innewerden des Heils voraus, welches nur mit der Reflexion und dem Denken sich verbinden durfte, um zu einem Weitern, zur Erkenntniß zu führen. Der Zug und Trieb dahin lag aber in dem Wesen des Glaubens selbst, sofern dieser, theoretisch wie praktisch, nach immer vollkommenerer Aneignung seines Gegenstandes verlangen mußte. Und zu dieser innern Nöthigung kam eine äußere: das Christenthum hatte sich zu vertheidigen, mit der Welt, in die es eintrat, auseinanderzusetzen, und diese Welt war die classische Welt der Griechen und Römer, jene intelligente, mit Kunst und Wissenschaft erfüllte, philosophisch gebildete Welt, der das Christenthum als eine Barbarei, als ein blinder ἐνθουσιασμός, als μανία erschien. Dieser Welt sollte sich dasselbe

nichtsdestoweniger als die absolute Heilswahrheit erweisen; es sollte die „Weisheit" dieser Welt überwinden. Wohl konnte der Glaube dies praktisch thun, und er hat es gethan; allein er konnte sich nicht als Wahrheit, wenn auch nur unmittelbar, im Gefühle, wissen, ohne die Zuversicht zu haben, daß es ihm auch theoretisch gelingen müsse, und in der Freudigkeit dieser Zuversicht mußte er es wagen, auf das Denken sich einzulassen, nach einer Wissenschaft des Christenthums, einer Theologie zu ringen.

In den Apologieen des zweiten Jahrhunderts begegnen uns daher die ersten Spuren „christlicher Philosophie" d. i. Theologie. Da zuerst wird das Christenthum als Doctrin, als System gefaßt, als „die Philosophie des Logos selbst" der hellenischen entgegengestellt und mit ihr verglichen. Da zuerst werden philosophische Kategorieen, Begriffe, Termini auf die Vorstellungen des Glaubens angewandt, um dieselben zu erläutern, zu verbinden, zu bestimmen. Aber freilich geschieht dies noch fragmentarisch, unsicher, ansatzweise, und (was die Hauptsache ist) ohne alles Bewußtsein um den Unterschied dieser christlichen Philosophie von dem Christenthume selbst. Es ist eben der Glaube, der philosophirt und mit dieser seiner Theorie noch ganz unbefangen Eins ist.

Zwischen Beidem mußte aber die Theologie auch unterscheiden lernen; dazu forderte die Erscheinung auf, die die Kehrseite dieser christlichen Philosophie war: der Gnosticismus. Auch er wurzelte, wie schon sein Name zeigt, in dem Triebe nach Erkenntniß, den der Contact mit der heidnischen Philosophie hervorrief, und der, weil er eben anfangs nur als ein dunkler Drang und Trieb sich regen

konnte, sehr leicht auch am Glauben „Schiffbruch leiden" d. h. in die Philosophie so hineingerathen konnte, daß die christlichen Glaubensvorstellungen in heidnische Philosopheme, wie diese in jene verschwammen. Statt auf eine Theologie, ging dann dieser Trieb auf ein neues Christenthum aus, auf ein philosophisches nämlich; die γνῶσις sollte die πίστις verdrängen. So that denn ein Doppeltes ihm gegenüber Noth: einmal mußte die πίστις sichergestellt, dann das rechte Verhältniß der γνῶσις zu ihr gefunden werden. Das Erste geschah zwar schon durch die Kirche selbst, welche damals die Substanz des Glaubens, wie diese sich mit der Predigt des Evangeliums von Geschlecht zu Geschlecht überlieferte, durch Zurückgehen auf die Tradition in den Urgemeinden, die mündliche wie die schriftliche, zu fixiren und in ein gemeinsames Bekenntniß, das apostolische, zu fassen suchte. Hand in Hand ging aber mit dieser Thätigkeit der Kirche auch eine Theologie, die die Reinerhaltung und Unantastbarkeit der Tradition verfocht, eine anti-philosophische und anti-gnostische, allein um so glaubensinnigere, glaubenstreuere Theologie, welche zwischen Heidnischem und Christlichem, zwischen Speculation und Religion auf das Strengste schied, eben damit aber der Theologie ihren eigensten Inhalt, wie ihre innerste Selbstständigkeit rettete — jene Theologie, die ein Irenäus, ein Tertullian vertreten. So nöthig aber auch dieser scharfe Gegensatz war, er bedurfte einer Ergänzung. Zwar konnten auch diese Verfechter der Tradition nicht umhin, sich auf nähere Erwägung und Erörterung des Tradirten einzulassen, und Tertullian zumal förderte einen Schatz von Gedanken dabei an's Licht. Aber im Princip verwarfen sie das Denken: adversus regulam

nihil scire — omnia scire est, sagte Tertullian, ja er scheute sich nicht, sein Credo, quia absurdum est, der heidnischen Weltweisheit entgegenzusetzen. Daher that nicht minder Noth, wie die Selbstständigkeit des Glaubens, auch das Recht des Denkens anzuerkennen, die Ueberlieferung zu bewahren und doch auch erkenntnißmäßig zu gestalten, kurz der γνῶσις ψευδώνυμος eine γνῶσις ἀληθινή entgegenzustellen. Dies geschah durch die alexandrinische Theologie, die die Fortsetzung jener ältesten Theologie der Apologeten war, aber in entwickelterer Form und mit klarerem Bewußtsein. Denn was sie von dieser unterschied, war hauptsächlich die Auseinanderhaltung von πίστις und γνῶσις, die Einsicht, daß die πίστις ein Allgemeines, die γνῶσις ein Besonderes, die πίστις ein Gegebenes, die γνῶσις ein Freies sei. Daher drang sie zwar auch auf die Unverbrüchlichkeit der πίστις und lehrte, daß die γνῶσις von dieser ausgehen, auf dieser ruhen müsse; εἰ μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε (Jes. 7, 9. LXX.), dieser Satz tritt zum ersten Male bei Clemens und Origenes auf. Allein sie behauptete auch eine wirkliche Erkennbarkeit der christlichen Wahrheit, die Möglichkeit einer eigentlichen Glaubens-Wissenschaft; denn die δόξα müsse sich zur ἐπιστήμη, die Ueberzeugung von dem ὅτι auch zur Einsicht in das πῶς erheben lassen, und als das Zucht- und Bildungsmittel des Denkens für diesen Zweck betrachtete sie allerdings die Philosophie, die sie in den Dienst des Glaubens zu ziehen, für das intellectuelle Leben der Kirche zu erobern suchte, wie sie denn auch ein Walten des Logos selbst in ihrer Entstehung erblickte.

Der allgemeine Gedanke der Theologie war damit gefunden; aber freilich die Ausführung war ein Zweites. Wohl

sollte die Philosophie nur einen formellen Einfluß üben, der Inhalt durchaus nur vom Glauben gegeben werden; allein Form und Inhalt der Philosophie waren nicht so leicht zu trennen; es gab keine Philosophie, die nicht ihre Philosopheme, ihre δόγματα, wie man es nannte, hatte. Unwillkürlich mußten diese das christliche Denken afficiren und also auch auf den Inhalt des Glaubens Einfluß äußern. Bei den Gnostikern war dies in einem Grade geschehen, daß der letzte darüber völlig entstellt worden war; aber auch bei den Alexandrinern vermochte der Glaube der materiellen Einwirkung der Philosophie sich nicht ganz zu entziehen; nicht nur kam es zu einzelnen Sätzen, welche gnostisirten, sondern auch ihre gesammte Theologie, insbesondere ihre Lehre von der Abstufung Gottes des Vaters zu Sohn und Geist, trug noch so sehr das platonische Gepräge an sich, daß der Glaube unmöglich sich darin wiedererkennen konnte. Auch gegen diese Gnosis mußte also die Kirche reagiren. Nur kam es ihr gegenüber nicht mehr auf die Sicherstellung des Glaubens im Allgemeinen an, wie gegen den frühern (häretischen) Gnosticismus, sondern auf die genauere Formulirung seines Inhalts, auf die Bestimmung der einzelnen in ihm enthaltenen Lehren, kurz auf die Feststellung eines christlichen δόγμα's. Und so begannen denn jene classischen Streitigkeiten der Dogmengeschichte, wodurch dies vermittelt wurde; Streitigkeiten, die, wie sie dem Glauben erst zu seinem vollen Ausdrucke verhalfen, so auch der Theologie erst ihren wahren Inhalt gaben, die aber doch, weil sie diesen Inhalt vorerst producirten, die Theologie völlig in den Eifer des Glaubens für reine Lehre aufgehen ließen, so daß nicht die Erkenntniß an sich, sondern

die Erkenntniß zum Behufe der rechten Fassung und Formulirung der Lehre das treibende Interesse wurde.

Und zwar richtete sich dieser Eifer zuerst auf die Gottes-Lehre des Christenthums: auf die Lehre von Vater, Sohn und Geist; denn wie diese die Summa des Glaubens enthielt, so forderte auch gerade in Beziehung auf sie die alexandrinische Theologie am Meisten die Reaction des Glaubens heraus. Diese Reaction erfolgte von der Seite der Kirche, wo man sich grundsätzlich gegen die Philosophie verschlossen und nur auf Reinheit der Tradition gehalten hatte: von der abendländischen. Dionysius von Rom protestirte feierlich gegen die alexandrinische Trinitätstheorie, als dieselbe die herrschende zu werden drohte. In Folge dieses Einspruchs kam es nun innerhalb der alexandrinischen Schule selbst zu einer Scheidung; das heidnische und das christliche Element zersetzten sich. Jenes bildete sich zum Arianismus aus, dieses wurde die Grundlage der Athanasianischen Theologie, und in und mit diesem zunächst nur dogmatischen Gegensatze entwickelte sich ein allgemein-theologischer überhaupt. Denn da der Arianismus den Unterschied der Personen urgirte, so wurde die kritische, auseinanderhaltende Thätigkeit des Verstandes in Antiochia, wo er die meisten Anhänger fand, das Vorherrschende, während Athanasius, weil er die Einheit der Personen betonte, in der (spätern) alexandrinischen Schule die Richtung auf das In-Eins-Schauen, auf speculative Intuition begründete. Die Athanasianische Theologie neigte deshalb auch anfangs zum Sabellianismus und mußte diesen erst in Marcell von Ancyra von sich ausscheiden, ehe sie den Arianismus innerlich überwinden konnte. Allein es gelang ihr, sie reinigte

sich, und der Athanasianische Lehrbegriff drang zuletzt auch bei den Antiochenern durch. Nunmehr lenkte sich aber das kirchlich-dogmatische Interesse auf den zweitnächsten Gegenstand des Glaubens: auf den Menschgewordenen Gott, und sofort erneuerte sich der Gegensatz beider Schulen oder kam vielmehr jetzt erst zum vollen Ausbruche. Die Antiochener legten wieder alles Gewicht auf den Unterschied, die Alexandriner auf die Einheit; so erzeugte sich dort der Nestorianismus, hier der Eutychianismus, und wenn auch die Kirche in langem, schwerem Kampfe sich endlich des Wahrheitsgehaltes auf beiden Seiten versicherte und ihn in dem Dogma von dem Einen Gottmenschen in zwei Naturen zusammenfaßte, so rieben sich doch die Schulen in diesem Kampfe auf. Mit Cyrill von Alexandria erlosch die Productivität der alexandrinischen, mit Theodoret von Cyrus die der antiochenischen. Jene ging in monophysitischer Mystik unter, diese wurde zu todter Formelgelehrsamkeit. Und als ob der griechische Geist seine letzten Kräfte in diesem dogmatischen Kampfe erschöpft hätte, so trat überhaupt mit Fixirung der Orthodoxie eine völlige Erschlaffung des wissenschaftlichen Lebens ein. Alles Denken, alles Forschen hörte auf, und nur bibliothekarische Aufspeicherung des Vorhandenen blieb übrig.

Aber schon hatte auch das Abendland die theologische Führerschaft errungen. In die starre Treue, mit der man seit Tertullian hier am Ueberlieferten festgehalten, war durch die erwähnten Streitigkeiten ein neues Leben gekommen. Obwohl dieselben nämlich zunächst und zumeist den Orient bewegten, so hatte man ihnen doch auch im Abendlande nicht fremd bleiben können; Athanasius selbst hatte sie hierher verpflanzt. Dadurch war man denn überhaupt mit

griechischer Theologie bekannt geworden; eine Reihe von gräcisirenden Vätern war aufgestanden und hatte die Werke des Origenes und Anderer in's Lateinische übersetzt. Dadurch war dann auch Lust und Liebe zur Speculation erwacht; bei Hilarius von Poitiers schon zeigt sie sich, und obwohl man im Allgemeinen sich an die Athanasianische Richtung anschloß, so hütete man sich doch vor der falschen Ueberschwänglichkeit, in welche dieselbe auf griechischer Seite gerieth; die Nüchternheit und Besonnenheit der antiochenischen Schule verband sich im Abendlande sofort mit der Tiefe und Innigkeit der alexandrinischen. Und so war denn eine Erscheinung wie Augustin vorbereitet. In ihm erreichte die patristische Theologie überhaupt ihren Höhepunct. Denn der strenge Glaubensernst der lateinischen Theologie nahm in ihm die ganze Beweglichkeit der griechischen in sich auf und durchdrang sie mit seiner Energie und mit seiner Consequenz. Eine Klarheit der Einsicht und Fülle der Erkenntniß ging daraus hervor, wie sie griechischer Seits nie vorgekommen war, und wie sie allein eine neue Zukunft der Theologie begründen konnte. Augustin hatte gleichfalls den Platonismus, wie den Gnosticismus (in seiner entwickeltsten Form, als Manichäismus) nicht sowohl studirt, als durchlebt, eben deshalb aber auch weit gründlicher überwunden, als die Alexandriner. Das Nisi credideritis, non intelligetis hatte er im vollsten Maaße erfahren: der Glaube allein hatte seinen Wissensdurst befriedigt. Daher ward auch sein theologisches Denken ein reineres, freieres; die wissenschaftliche Bildung, die er in der Schule Plato's erlangt hatte, diente ihm in der That nur als formelles Mittel, um den Glauben in und aus

sich selbst begreifen zu lernen; jeder materiellen Einwirkung der Philosophie, wie des Gnosticismus, widerstand er vollkommen. So ernst er es aber auch mit dem Grundsatze nahm: Fides praecedit intellectum, so war er doch fern davon, sich mit Tertullian auf das bloße Credo zu beschränken; es war ihm vielmehr ganz eigentlich auch um den intellectus zu thun. Ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias: war die Aufgabe, die er sich und Jedem stellte, der „nach dem Vollkommenen strebe" [1]). Und wie hat er diese Aufgabe gelöst! welches Licht ist von ihm über die bei weitem meisten Gegenstände des Glaubens verbreitet worden! Hatte Athanasius den Begriff der Homousie gefunden: Augustin erst führte ihn vollständig durch, indem er sowohl die generische Auffassung desselben abschnitt, als auch die processio ex utroque als nothwendige Consequenz desselben erkannte; das Athanasianische Symbolum würde richtiger das Augustinische heißen. Augustin ferner legte den Grund zu der positiven Lösung der christologischen Streitigkeiten: aus ihm schöpfte Leo der Große den Kern dessen, was er in der epistola ad Flavianum geltend machte. Und Augustin endlich war es, welcher die kirchlich-dogmatische Ausbildung des dritten Haupt-Grundartikels des Glaubens: der Lehre von der Gnade, einleitete und dadurch der abendländischen Kirche den Stoff gab, an dessen Bewältigung sie seitdem über ein Jahrtausend gearbeitet hat und noch arbeitet. Augustin also faßte gleich sehr die bisherigen Theologumena abschließend zusammen, als er neue anregte:

---

1) S. s. ep. ad Consent. 120.

so mußte er denn dem Abendlande die geschichtliche Weiterführung der Theologie vindiciren.

Zunächst freilich trat auch im Occidente eine Periode des Stillstands ein. Auch der römische Geist, kann man sagen, hatte sich in Augustin erschöpft; es bedurfte der Verarbeitung einer solchen Erscheinung, des Uebergangs der Augustinischen Theologie in die allgemeine Bildung des Abendlands. Und dann mußte auch die lateinische Kirche noch vollständiger sich die Resultate der griechischen aneignen, um sie der Folgezeit überliefern zu können: was theils durch die fortgesetzte Theilnahme an den Streitigkeiten des Orients, theils durch Männer wie Boëthius geschah, die die griechische Philosophie, und zumal die Aristotelische, in das Abendland verpflanzten. Aber als nun der Augustinismus durchgedrungen war, als der Occident alle Bildungsstoffe des Orients in sich aufgenommen und geborgen hatte: welch' ein ganz anderes Lebenselement brachten da die Germanen in die lateinische, als die Slaven in die griechische Kirche! Dieser sinnende, forschende Ernst, dieser eben so in das Unendliche schweifende, als wieder Alles in sich concentrirende Geist neigte schon von Haus aus zur Wissenschaft; da bedurfte es eben nur eines befruchtenden Samens, wie ihn die Augustinische Theologie, wie ihn die mit dem Besten und Höchsten des Alterthums erfüllte Kirche enthielt, um eine neue Schöpfung hervorzurufen, und wenn auch das Lernen den Anfang machen mußte, so begaben sich doch die Germanen alsbald mit einem Eifer, einem Fleiße an dasselbe, daß darin die Bürgschaft für eine höhere Zukunft, die Aussicht auf eine selbstständige Neugestaltung der Wissenschaft lag.

Ueberblicken wir nun noch einmal die ganze bisherige Entwickelung, um zu finden, worin diese Neugestaltung bestehen mußte, so haben wir gesehen: durch die Collision des Glaubens mit der heidnischen Philosophie war die Theologie der Väter in's Leben gerufen, durch den Kampf mit dem Gnosticismus sich ihrer Stellung und Aufgabe bewußt geworden, und nun in und mit den Streitigkeiten, wodurch der Glaube sich zur Lehre, zum Dogma fortbestimmte, großgewachsen. Also erst das apologetische, dann das polemische Interesse hatte sie hervorgetrieben — ein reines Erkenntnißinteresse nicht. Denn so sehr es den Vätern auch auf Erkenntniß angekommen war, und so Großes sie auch in dieser Beziehung geleistet hatten: die Erkenntniß war ihnen nicht Zweck, sondern Mittel gewesen. Weil der Glaube sich nicht zur Anerkennung bringen ließ, ohne irgendwie auch erkannt zu werden, hatten sich die Väter auf die Wissenschaft eingelassen; allein Zweck war ihnen die Anerkennung, d. h. die Herrschaft und Geltung des Glaubens gewesen. Diese ihm in der Welt, in der Kirche zu erstreiten, dort der „Weisheit der Welt", hier den mannichfachen Entstellungen gegenüber, die mit den ersten Versuchen, ihn in Begriff und Formel zu fassen, entstanden, das war das Ziel alles Dichtens und Trachtens, und folglich auch alles Denkens und Forschens der Väter gewesen. Vor diesem apologetisch-polemischen Interesse hatte aber ein reines, ruhiges Erkenntnißinteresse nicht aufkommen können; die Theorie hatte immer der Praxis dienen müssen. Daher war auch (2.) die Speculation der Kirchenväter stets mehr oder weniger desultorisch geblieben; sie hatte es nie zu Methode und Form gebracht. Die tiefsinnigsten Deductionen

bei Athanasius laufen in Predigten aus oder sind vielmehr gleich von vorn herein Predigten; die Ermahnung geht mit dem Beweise, die Rüge mit der Widerlegung Hand in Hand. Und Augustin, wie so ganz ist er Eifer und Streit, oder wo nicht dies, doch voll Inbrunst in Mitten der schwierigsten Untersuchungen! Wie selten kommt es bei ihm zu einer stetigen Gedankenentwicklung! Immer wieder unterbricht er sich, um noch dies oder jenes praktische Moment auszuführen; salbungsvolle Betrachtung, energische Ansprache, feuriges Gebet, wechseln mit der eigentlichen Exposition. Und auch abgesehen von der äußern Form, wie so oft ringen noch Gedanke und Bild, Begriff und Anschauung bei den Kirchenvätern mit einander! Wie sind sie noch ganz in der Arbeit der Production begriffen! Dogma und Theologumenon werden eigentlich gar nicht unterschieden; denn die Theologie ist im Grunde die Thätigkeit des Glaubens selbst, es zu einer Lehre, einer Gegenständlichkeit für das Denken zu bringen, von dieser also noch gar nicht geschieden. Daher ist die patristische Speculation auch (3.) immer nur auf das Einzelne gerichtet. Eben diese Lehre, dieser controverse Punct, diese charakteristische Formel soll zur Anerkennung und weil zur Anerkennung, auch zur Evidenz gebracht werden. So dreht sich z. B. bei Athanasius Alles um die Homousie des Sohns mit dem Vater; in dieser Lehre concentrirt sich ihm das gesammte Christenthum, und so fördernd dies auch für die einzelne Lehre ist, weil sie so aus dem Ganzen heraus, also in ihrer vollen Bedeutung erfaßt wird, so drängt sie doch alle übrigen Lehren in den Hintergrund, läßt das Ganze als Ganzes nicht zu seinem Rechte kommen. Gewiß

hat es wenig consequentere Denker gegeben, als Athanasius; allein man fühlt ihm die Consequenz, das Systematische seines Denkens nur ab, eben an der Art und Weise, wie er das Einzelne stellt und faßt; zur wirklichen Aus- und Durchführung des Systems kommt es nicht. Umfassender, von der großartigsten Ausbreitung ist die Theologie Augustins; aber auch bei ihm sind es doch im Grunde nur einige wenige Hauptgedanken, auf welche sich Alles bezieht, und welchen das speculative Interesse gilt. Allerdings blickt der tiefste Totalzusammenhang durch; in die Darstellung tritt er aber nicht heraus, diese bleibt vielmehr aphoristisch und incohärent.

Um es kurz zu bezeichnen: den Inhalt der Theologie hatte die patristische Speculation erzeugt, die wissenschaftliche Form aber fehlte. Hier war es nun, wo das Mittelalter eintrat. Der Glaube hatte obgesiegt, das Dogma stand fest; jedes apologetische, jedes kirchlich-praktische Bedürfniß fiel hinweg. Erst da also konnte ein rein-theoretisches Interesse entstehen, erst da die Erkenntniß sich Selbstzweck werden. Und hatte es in der alten Kirche sich wesentlich um die Heraussetzung, um die Objectivirung des Glaubens gehandelt, so mußte jetzt die umgekehrte Bewegung eintreten, das Subject sich wieder des Objects zu bemächtigen, es wieder in sich hereinzuziehen, sich zu assimiliren suchen, nur diesmal denkend, nicht glaubend. Erst jetzt konnte es demnach zu einer eigentlichen Wissenschaft des Glaubens, zu einer solchen nämlich kommen, welche dies auch formell war. Denn nun mußte man es auf den Begriff, auf den reinen Gedanken absehn, und folglich auch Zucht und Ordnung in das Denken kommen.

Unbefangen trat daher jetzt die Theologie mit der Philosophie in Bund; sie fürchtete sie nicht mehr, sie ehrte, ja liebte sie. Und zwar war es nicht mehr der in der Weise der Kirchenväter, poëtisch-productiv, speculirende Plato, zu dem man sich hingezogen fühlte, sondern Aristoteles wurde der Lehrmeister im Gebrauche der Kategorieen, in den Schluß- und Beweis-Formen, in der Sprache und der ganzen Technik der Wissenschaft. Denn auf diese Technik kam es jetzt an, auf die Kunstgerechtheit des Denkens, und so mußte der künstlerischste Denker des Alterthums an das Ruder kommen. Aber freilich, die eigentliche Philosophie im antiken wie im modernen Sinne des Worts war die Theologie; denn die Wahrheit selbst, die höchste, göttliche Wahrheit enthielt der im Lehrbegriffe der Kirche explicirte Glaube, und diesen hatte die Wissenschaft nicht erst zu produciren, sondern nur zu begreifen. Die Philosophie hatte daher lediglich die Bedeutung eines „Organons", einer Bildungsschule für das Denken; sie war wesentlich Dialektik. Den Inhalt schöpfte die Theologie aus dem Glauben; die Philosophie befähigte sie nur, die geglaubte Wahrheit auch einzusehen, zu verstehen. Und so löste denn die Scholastik, was den Alexandrinern als Aufgabe vorgeschwebt, und was die Kirchenväter zum Theil auch schon ausgeführt hatten; nur führte es die Scholastik erst rein und vollständig aus. Denn daß man sich nun auch nicht mehr auf das Einzelne beschränkte, daß man das Ganze in's Auge faßte, daß man systematisch verfuhr, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Die Wissenschaft vollendete sich ja erst als System; der bunte Reichthum der kirchlichen Lehrbestimmungen forderte von selbst dazu auf und

die Einsicht in's Einzelne war durch die Einsicht in's Ganze bedingt.

Als den Mutterboden für diese neue Entwickelung erkannten wir schon oben den germanischen Geist; der zeugende Same aber war der Erkenntnißschatz, welchen ihm die alte Kirche zuführte, deren Lehre selbst der Kern dieses Schatzes war. Auf die Aneignung dieser Lehre kam also Alles an; diese war die nothwendige Vorbedingung jedes Weitern. Und in der That gingen die Germanen auch bald auf das Dogma so gründlich ein, daß sie noch an den letzten jener Streitigkeiten sich betheiligten, in welchen dasselbe seine Ausbildung erhielt; ja gerade die schwierigsten Puncte wurden vorzugsweise von ihnen erörtert. Die processio ex utroque z. B. wurde nirgends so eifrig vertheidigt, als in der spanischen und der fränkischen Kirche, und ebenso waren es Gothen und Franken, welche in dem adoptianischen Streite die verwickelte Frage über das Verhältniß der doppelten Sohnschaft in Christo erledigten, sowie später der Gottschalk'sche Streit zuerst die positive und die negative Seite der Prädestination unterscheiden lehrte. Eben diese Streitigkeiten dienten nun auch zugleich zur lebendigen Ueberleitung und Einarbeitung der patristischen und zumal der Augustinischen Theologie in die junge Geisteswelt des Mittelalters, so daß diese schon mit Materien sich zu befassen wagte, die das Alterthum ganz unberührt gelassen hatte, wie z. B. mit der Lehre von dem heiligen Abendmahl. Dennoch waren diese Streitigkeiten in Beziehung auf die Gesammtentwickelung der Kirche nur von untergeordneter Bedeutung, ein Nachtrag nur zu den frühern. Im Allgemeinen war die Zeit der Dogmenbildung schon vorbei,

als die Germanen in dieselbe eintraten. Ein anderes Interesse ergriff vielmehr jetzt die Geister: eben jenes wissenschaftliche, das wir nach Grund und Charakter schon gezeichnet haben, dessen Genesis nun aber noch genauer im Einzelnen nachzuweisen ist.

Erzeugen mußte sich dasselbe, sowie der Glaube ein Positives war; denn nun stand er eben dem Subjecte gegenüber, als ein fixes, von demselben unabhängiges Object, welches eben hiedurch die Selbstthätigkeit des Subjectes reizte. Ein Positives aber mußte der Glaube werden, sowie er Dogma ward; denn als solches hing er nicht mehr vom Subjecte, sondern von der Auctorität der Kirche ab. Während des Processes der Dogmenbildung selbst hatten Kirche und Subject in der lebendigsten Wechselwirkung gestanden, da hatte es Streit- und Vertheidigungsschriften, Bekenntnisse und Gegenbekenntnisse gegeben; aber als nun die Energie des Processes erlosch, als bestimmte Resultate sich feststellten, da mußte der subjective Factor zurück-, und die Kirche an die Stelle der Kirchenväter treten, die Thätigkeit des Subjects also, in der nächsten Zeit wenigstens, auf die Conservirung, die Ordnung und Redaction des Gefundenen sich beschränken. Schon seit der Mitte des fünften Jahrhunderts kam daher jene theologia positiva, wie es später genannt wurde, auf, d. h. Sammlungen der als Dogma zu betrachtenden „Sentenzen" der Väter, welche anfangs noch halb die Form von Bekenntnissen an sich trugen, allmählig aber immer catenenartiger wurden, wie das commonitorium des Vincentius von Lirinum, die Schrift des Gennadius Massiliensis de dogmatibus ecclesiasticis, des Fulgentius Ruspensis de

fide u. a. Eben hieran nun, an der „Positivität", die der Glaube gewann, entzündete sich, je starrer und äußerlicher dieselbe wurde, desto mehr das freie Denken, die ratio, d. h. dem Objecte gegenüber entwickelte nun auch das Subject seine Thätigkeit. In der Sentenzensammlung des Gothen Isidor von Hispalis aus dem Anfang des siebenten Jahrhunderts tritt dies zum ersten Male hervor. Hier zuerst nämlich werden die Sentenzen nicht mehr blos zusammengestellt, sondern auch schon Fragen und Zweifel angeknüpft, die zu näherer Besprechung reizen. Hier zuerst also fängt das Denken am Dogma sich zu entwickeln an, und zwar nicht mehr, um dies zu vertheidigen oder sonstwie geltend zu machen, sondern rein aus innerer Lust und Freude am Denken selbst. Das Dogma wird theoretisches Problem: dies ist der Fortschritt, welcher vorliegt. Und wie ging die Zeit auf denselben ein! Denn bekanntlich blieb Isidor's Werk bis auf das gleichnamige des Lombarden († 1164), also fünf Jahrhunderte lang, das Haupt-Handbuch der Dogmatik, wenn wir so sagen dürfen; was es gewiß nicht seinem Werthe als Sammlung, sondern dem anregenden Elemente, welches in den Zusätzen zu den Sentenzen lag, verdankte. Wenn nun aber das Dogma Problem für das Denken ward, so mußte auch auf die Bildung des Denkens selbst weit mehr Fleiß verwandt werden, als bisher, die Dialektik also ein ausdrücklicher Gegenstand des Studiums werden. Hatte doch auch schon Augustin diese Wissenschaft nach Kräften empfohlen, und Marcianus Capella und Cassiodor sie in ihre Encyclopädien der „freien Künste", die die Basis der mittelalterlichen Studienordnung wurden, aufgenommen! In dem von der Völkerwanderung am

2*

Wenigsten berührten, daher lange der Wissenschaft ein Asyl darbietenden, celtischen Norden scheint dieser Sinn für Dialektik zuerst erwacht zu sein; wenigstens waren noch zu Karls des Großen Zeit die magistri e Scotia wie wegen ihrer Wissenschaft überhaupt, so besonders wegen ihrer Dialektik berühmt [1]). Durch Beda ward dann das Studium derselben in den angelsächsischen, durch Alcuin in den fränkischen Kloster- und Domschulen eingeführt. Und schon machte man wohl auch hie und da bei theologischen Fragen von ihr Gebrauch. Mit Alcuin war ein gewisser Fredegis nach Frankreich gekommen, der später sein Nachfolger in Tours und Ludwigs des Frommen Canzler wurde († 834); von diesem besitzen wir noch eine merkwürdige Abhandlung, an die schola Palatina gerichtet [2]), in der er die Frage erörtert, ob das Nichts etwas Positives sei oder nicht (nihilne aliquid sit an non), und zwar wird dies erst ratione, dann auctoritate discutirt. Derselbe richtete an Alcuin Fragen, wie: ob der heilige Geist relative oder substantialiter so genannt werde; ob Sein, Leben, Erkennen und Vermögen in Gott von einander verschieden seien oder nicht, u. s. f. [3]) Doch die großartigste Anwendung von der Dialektik oder (wie er selbst sagt) Philosophie machte

---

1) S. die schon von Mosheim urgirte Stelle in einem von Baluze (Miscell. T. V. p. 54 sqq.) herausgegebenen Briefe Benedict's von Aniane († 821), wo dieser sich über einen syllogismus delusionis (in Beziehung auf die Dreieinigkeitslehre) beklagt, welcher „bei den modernen Scholastikern", maxime apud Scotos, im Gebrauche sei.

2) Ad proceres Palatii. Bei Baluze: Miscell. T. I. p. 403 sqq.

3) S. die dadurch hervorgerufene Abhandlung Alcuin's: Opp. ed. Frob. T. I. p. 739 sqq.

jener räthselhafte „Erinssohn“ an dem Hofe Karls des Kahlen in der Mitte des neunten Jahrhunderts, Johann der Schotte, dem es nicht blos auf einzelne Fragen, dem es auf den innersten Kern des Ganzen, auf die Gottes- und Welt-Anschauung ankam, die der Kirchenlehre zu Grunde läge, und die er sich so zurechtzulegen suchte, daß er Gott und Welt als zwei Seiten Eines Seyns faßte, welches einmal sein eigener Grund oder Gott, dann aber auch seine Erscheinung oder Welt sei, und das dann — durch die Erlösung — aus seiner Erscheinung wieder in seinen Grund zurückzukehren trachte. Eine der gewaltigsten Conceptionen unstreitig, die in der Geschichte der Theologie vorgekommen sind, und mit einer bewunderungswürdigen Meisterschaft des Denkens bis in die äußersten Consequenzen ausgeführt; aber wenn es auch richtig ist, daß Erigena's Zeitalter nicht im Stande war, sie zu fassen, so viel fühlte es doch: Schöpfung und Erlösung waren damit nicht begriffen, der wahre Sinn der Kirchenlehre nicht getroffen, also auch die Aufgabe der Theologie nicht gelöst. Und in der That — war Erigena's System etwas Anderes, als eine Erneuerung wenn nicht des Gnosticismus, doch des Origenismus, nur auf höherer Stufe? Jedenfalls, wie schon oft bemerkt worden ist, war es eine Blüthe vor der Zeit, welche eben deshalb ohne Frucht blieb; noch zwei Jahrhunderte vergingen, ehe der, allerdings von ihr geweissagte, Frühling eintrat.

Denn noch bedurfte es des Lernens; noch mußte man wie das Material in den Kirchenvätern, so besonders die formelle Fertigkeit im Gebrauche der Kategorieen weit gründlicher und vollständiger sich aneignen, und es war

gut, daß Beides, das Studium der Dialektik und der Kirchenväter, vorerst noch gesondert blieb, weil beide Seiten sich selbstständig entwickeln mußten, sollten sie sich später durchdringen, ohne sich zu absorbiren. Auf die Dialektik aber warf man sich mit immer steigendem Eifer. Hatte man anfangs nur an die dürftigen Abrisse bei Marcianus Capella und Cassiodor sich gehalten, so wandte man sich seit dem neunten Jahrhundert zu der Quelle selbst, zu Aristoteles, wie derselbe durch Boëthius dem Abendlande zugänglich gemacht war, und das Organon wurde das Haupthandbuch der Dialektik, wie Isidor's Sentenzen das der Dogmatik. In Fulda scheint man dasselbe zuerst beim Unterricht zu Grunde gelegt zu haben; wenigstens ist Rhabanus Maurus († 856) der Erste, von dem man Glossen zu der Isagoge Porphyr's und anderen Stücken des Organons hat [1]). Aus der Schule zu Fulda ging auch jener Heiric (Erich) hervor, welcher, wenn auch nicht der Vorläufer des Cartesius [2]), doch ein denkender

1) S. Cousin: Ouvr. inéd. d'Abélard (Paris, 1836), Introd. p. LXXVI ss. Vgl. App. p. 613 ss. Ebendaselbst p. 618 ss. und 647 ss. werden mehrere andere Glossatoren aus dem neunten und zehnten Jahrhundert erwähnt.

2) Wie die hist. lit. de la France T. V. p. 554 meint. In seiner vita S. Germani (AA. SS. 31 Jul. p. 226 sqq.) bringt er nämlich einmal als Probe seiner Gelehrsamkeit die Bemerkung an, daß zu jeder φύσις dreierlei gehöre: οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια, und führt dies in einer Anmerkung (p. 249 n. r.) an der natura rationalis s. intellectualis folgendermaßen aus: Dum (enim) dico: Intelligo me esse: nonne hoc uno verbo, quod est: intelligo, tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse, et posse, et intelligere me esse demonstro; non enim intelligerem, si non essem; neque intelligerem, si virtute intelligentiae carerem; nec

Kopf war und der Lehrer des wackern Remigius von Auxerre [1]), der das Studium der „Philosophie und der freien Künste" in Rheims und Paris (um 900) begründete, von wo es sich bald durch ganz Frankreich verbreitete. Aber auch an andern Orten fand dasselbe Eingang. Im Gefolge Otto's I. kam um 957 ein gewisser Gunzo aus Italien nach Deutschland, der unterwegs in St. Gallen einsprach und bei einer Unterredung mit dem Scholasticus Ekkehard in Gegenwart von dessen Schülern einen grammatischen Fehler beging, den Accusativ statt des Ablativs gebrauchte. Ekkehard rügte dies, und Gunzo beschwerte sich hierüber in einem Schreiben an die Mönche der benachbarten Reichen-Au, worin er Magisterfragen aus allen sieben freien Künsten zusammenstellt, um zu zeigen, daß er gar wohl in denselben Bescheid wisse [2]). Und da wirft er nun in der Dialektik dieselbe Frage auf, welche später so bedeutend werden sollte: ob Aristoteles Recht habe, wenn er die Realität der Gattungen und Arten verneine, oder

---

illa virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit. Hierin kann man allenfalls das Cogito ergo sum finden, aber schwerlich den doute méthodique de Mr. des Cartes und zwar fort clairement expliqué, oder gar nun mit Schröckh (Kirchengesch. Th. XXI. S. 215) von einer, wenn auch nur „kleinen", „Geisteserschütterung" reden, welche Heiric in seinem Kloster hervorgerufen habe.

1) Heiric commentirte auch den tract. de categoriis, welcher unter den WW. Augustin's (T. I. App.) gefunden wird; s. Cousin a. a. O. App. p. 621. (Denn der daselbst genannte Henricus, magister Remigii, ist kein Anderer, als Heiric; nach Cousin freilich: un certain Henri, professeur à Reims). — Ueber Remigius s. die hist. lit. de la Fr. T. VI. p. 99 ss.

2) Bei Martene und Durand: Vett. Scriptt. et Monn. Coll. ampliss. T. I. p. 294 sqq. Die betreffende Stelle p. 305.

Plato, wenn er sie bejahe? Eine Frage, die überhaupt, wie aus mehreren jüngst edirten Fragmenten von Scholien zur Isagoge hervorgeht, schon im neunten und zehnten Jahrhundert sehr lebhaft discutirt wurde [1]). Welches Interesse solche Fragen hatten, wie sehr damals alle Welt dialektisirte, davon ist wohl der deutlichste Beweis die bekannte Abhandlung Gerbert's de rationali et ratione uti [2]). Diese ging nämlich aus den Unterredungen hervor, welche Otto III., der damals ein funfzehnjähriger Jüngling war, mitten unter den Rüstungen gegen die „Sarmaten" (die Wilzen und Obotriten) im Sommer 995, mit den Gelehrten an seinem Hofe, unter welchen sich auch Gerbert befand, in seinen Mußestunden anstellte. Porphyr's Isagoge war der Gegenstand dieser Unterredungen, und da legte der Kaiser einmal den Gelehrten die Frage vor, wie es dialektisch zu rechtfertigen sei, daß Porphyrius sage, eine Bestimmung (differentia) könne selbst wieder eine Bestimmung erhalten, und zwar eine verwandte, von dem rationale könne z. B. das ratione uti prädicirt werden; da doch der Prädicatsbegriff immer der umfassendere gegen den Subjectsbegriff sein müsse, so daß man wohl sagen könne, der Mensch sei ein Lebendiges (animal), weil eben dieser Begriff: Lebendiges, der umfassendere im Verhältnisse zu dem Begriffe: Mensch sey, aber ratione uti sey jedenfalls ein engerer Begriff, als rationale, weil zwar Alles, was die Vernunft gebrauche, ein rationale sey, aber nicht Alles, was ein rationale sey, die Vernunft gebrauche.

1) S. Cousin a. a. O.: Introd. p. LXXX ss.

2) Bei Pez: Thes. Anecd. noviss. T. I. P. II. p. 146 sqq.

Diesen Knoten sucht nun Gerbert in obiger Schrift zu lösen, indem er sowohl das gegenseitige Werthverhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit (potestas und actus), Substanz und Accidens auseinandersetzt, als auch die verschiedenen Arten der Urtheile (allgemeine und besondere) unterscheidet, und gegen den Satz, daß das Prädicat stets das Umfassendere gegen das Subject sein müsse, auf die Definition sich beruft, in der beide sich vielmehr decken müssen. Bei diesem Interesse an der Dialektik ist es auch erklärlich, wie damals schon eine deutsche Uebersetzung des Aristoteles erscheinen konnte: von Notker Labeo († 1022) [1]; ja daß man schon stark genug sich fühlte, selbstständige Werke über Dialektik zu schreiben, wie denn Abbo von Fleury († 1004) ein Buch „von den Schlüssen" verfaßte, in welchem er „mehrere Knoten auf das Geschickteste entwirrt haben" soll [2]), und Adalbero, Bischof von Laon (977—1030), ein Schüler Gerbert's, eine Abhandlung de modo recte argumentandi et praedicandi Dialecticam schrieb [3]). Aber freilich auf theologische Gegenstände wandte man nur noch schüchtern die sonst so verehrte Wissenschaft an. Johann von Vendière, jener treffliche Abt von Gorz (bei Metz), welchen Otto I. 955 als Repräsen-

1) Zuerst herausgegeben von G. E. Graff, Berlin 1837. 4.

2) Quosdam Dialecticorum nodos syllogismorum enucleatissime enodavit, sagt Aimoin in der vita Abbonis c. 3 bei Mabillon: AA. SS. Ord. S. Bened. T. VIII. p. 39. Das Werk selbst scheint verloren zu sein.

3) S. Pez: Vorr. zu T. I des Thes. p. 23 n. 41. Leider hat er die Abhandlung, die er noch in einer Münchener Handschrift sah, nicht edirt.

tanten der christlichen Wissenschaft an den Gönner und Pfleger der moslemitischen, Abderrhaman III., nach Cordova sandte, dieser wurde, als er noch Cellerarius im Kloster war, durch das Studium der Bücher Augustin's von der Trinität bewogen, die Kategorieen und die Isagoge vorzunehmen, um, wie sein Biograph sagt [1]), die Relationen zwischen den Personen der Gottheit besser verstehen zu lernen; allein er fand, daß das Mysterium — Mysterium blieb, und stand ab, von der Dialektik weiter Gebrauch zu machen. Dagegen bringt Gerbert in seiner Schrift de corpore et sanguine Domini [2]) wenigstens Analogieen, Schemata aus der Dialektik bei, um den Unterschied zugleich und die Einheit des dreifachen Leibes des Herrn, den er statuirt, um die Differenz zwischen Radbert und seinen Gegnern auszugleichen, des eigentlichen, des eucharistischen und des mystischen, darzuthun.

Und merkwürdig: gerade diese, die Abendmahlslehre, sollte es auch sein, an der die Dialektik zum ersten Male bestimmter in theologische Anwendung kam. Berengar war es, welcher hierzu fortschritt. Wir wissen von seinem Bildungsgange zu wenig, um die influirenden Momente angeben zu können. Zwar war er ein Schüler Fulbert's von Chartres, und dieser ein Schüler Gerbert's, und unter den Gegenständen, die Fulbert vortrug, wird allerdings auch die Dialektik erwähnt [3]); aber in der Theologie ermahnte

---

1) Der gleichzeitige Abt von St. Arnulf in Metz, Johann, bei Mabillon: AA. SS. Ord. S. Bened. T. VII. (p. 365 sqq.) p. 393.

2) Bei Pez: Thes. Anecd. noviss. T. I. P. II. p. 131 sqq.

3) Auch schickt er einmal dem Scholasticus eines unter seiner Aufsicht stehenden Klosters die Isagoge. Ep. 79.

er vielmehr seine Schüler, sich so eng als möglich an die Väter zu halten und keinen Schritt breit von ihnen abzuweichen [1]). Vielleicht war es diese Aengstlichkeit gerade, die in Berengar ihr Gegentheil bewirkte; ein kecker, vorstrebender Geist war dieser jedenfalls, denn er wollte auch in der Grammatik keine „Auctorität" gelten lassen [2]). Genug, als er 1031 Scholasticus an der Domschule in Tours wurde, regte er in allen Fächern neue Weisen an, und in der Theologie zumal wollte er nach Gründen (argumentis), nicht nach „Auctoritäten" gefragt wissen [3]). Außerordentlicher Beifall ward ihm zu Theil; aus ganz Frankreich strömten ihm Schüler zu. Da erhielt er aber seit 1040 (und besonders seit 1045) an Lanfranc einen Nebenbuhler, der es ihm in der Dialektik gleich, ja zuvor that, und überdies in der Schrift und den Vätern bewanderter war [4]). Der Zug der Schüler theilte sich daher; ja die Mehrzahl fing an nach Bec zu ziehen. Brachte dies schon eine Spannung hervor, so stieg sie, als Lanfranc einmal einen Fehler rügte, den Berengar in der Dialektik begangen hatte [5]). Und als Lanfranc vollends die Abendmahlslehre

---

1) S. Adelmann's Brief an Berengar, herausgegeben von C. A. Schmidt (Brunsvici, 1770), p. 3.

2) Ajunt te novitatum captatorem (sagt Adelmann p. 31), — adeo ut Priscianum, Donatum, Boëthium prorsus contemnas, und die Knaben aus seiner Zucht müßten „regelmäßig Schläge bekommen", wenn sie an eine andere Kirche versetzt würden, weil sie eine ganz neue Aussprache des Lateinischen bei den Lectionen einführen wollten.

3) Vgl. was Lanfranc de corp. et s. D. adv. Bereng. c. 4 u. 7 (Opp. p. 234, 236) bemerkt.

4) Vgl. B. I. S. 32 ff.

5) Dies berichtet Guitmund de corp. et sangu. Chr. veritate

der Gegner Radbert's, für welche Berengar sich entschieden hatte, häretisch nannte, schickte ihm Dieser die bekannte Ausforderung zu, die der Anlaß zu einem Streite wurde, der uns hier nur in so fern interessiren kann, als darin die Dialektik zum ersten Male eine, wenn auch immerhin noch untergeordnete Rolle spielte. Denn die Hauptwaffe waren auch für Berengar noch die „Auctoritäten". Allein gleich in seiner ersten Schrift gegen Lanfranc [1]) bringt er doch auch eine dialektische Instanz vor. Was man nämlich auch sagen möge, ob: Brot und Wein seyen nach der Consecration Leib und Blut, oder: sie seyen nur Sacrament (d. i. Sinnbild) des Leibes und Blutes, jedenfalls spreche man mit dem Erstern, wie mit dem Letztern einen Satz, eine Affirmation aus. Nun bestehe aber jeder Satz aus Subject und Prädicat; falle Jenes, dann auch Dieses. Hebe man also Brot und Wein auf, das Subject, dann auch Leib und Blut, das Prädicat. Durch den eigenen Satz als solchen schon werde man demnach gezwungen, Brot und Wein als bleibend zu setzen. Lanfranc erklärt nun zwar in seiner Gegenschrift, daß er, „wo es sich um ein Geheimniß des Glaubens handle, lieber heilige Auctoritäten,

---

l. I. (Biblioth. PP. Lugd. T. XVIII.) p. 441. Postquam a Dom. Lanfranco in dialectica de re satis parva turpiter est confusus (B.), cumque per ipsum D. Lanfrancum virum aeque doctissimum liberales artes Deus recalescere atque optime reviviscere fecisset: desertum se iste a discipulis dolens etc.

1) Die bekanntlich noch nicht gedruckt ist, obwohl sie handschriftlich wahrscheinlich noch in der königl. Bibliothek zu Paris existirt, wo sie Labbe sah, s. F. De Roye (über Berengar, Andegavi, 1656. 4.) p. 71. Die wichtigsten Bruchstücke theilt jedoch Lanfranc in seiner Gegenschrift mit. Die betreffenden Stellen c. 5—8 (Opp. p. 235—37).

als dialektische Gründe höre"; „selbst wenn einmal der Gegenstand des Streites von der Beschaffenheit sey, daß er sich am Besten mit Hülfe der Dialektik erläutern lasse, suche er deren Kunstausdrücke lieber durch entsprechende von gleicher Geltung zu ersetzen, um nicht den Anschein zu geben, als ob er sich mehr auf sie, als auf die Wahrheit und das Ansehen der heiligen Väter verlasse". Dennoch kann auch er der Versuchung nicht widerstehen, seinem Gegner auf dieses Gebiet zu folgen, und nicht nur entkräftet er sogleich dessen Argumentation, indem er zeigt, daß sie auf der falschen Voraussetzung beruhe, als ob man kirchlicher Seits behaupte, Brot und Wein seyen nach der Consecration nur Leib und Blut, da doch Niemand das Brot verschwinden lasse, wenn auch der Substanz nach verwandelt werden; sondern er weist auch Berengarn einen starken Formfehler in der Aufstellung seines Obersatzes nach, einen solchen, der die Schlußziehung aus demselben unmöglich macht, und so siegreich, daß Berengar selbst in seiner zweiten Schrift gegen Lanfranc ihn zugeben muß, obwohl er sich in der Sache nicht für überwunden hält [1]). Lanfranc will auch der Dialektik durchaus nicht zu nahe treten; er stimmt vielmehr in ihr Lob bei Augustin ein. Aber einen positiven Gebrauch, zur Vertheidigung der eigenen Ansicht, macht er allerdings nicht von ihr, wenigstens

1) Berengar hatte nämlich seinen Obersatz so ausgedrückt: Non constare poterit affirmatio omnis, parte subrutä. Dagegen zeigt Lanfranc, es müsse heißen: Nulla affirmatio constare poterit, parte subrutä. Denn sei die Verneinung der propositio eine „particulare", so lasse sich aus derselben kein Schluß ziehen, weil dann die assumptio nicht darunter zu fallen brauche. c. 7.

nicht in dieser Schrift, und wahrscheinlich ward er erst durch die Controvers mit Berengar bewogen, hiezu fortzuschreiten. Denn Berengar that sich gerade auf diese Herbeiziehung der Dialektik nicht wenig zu Gute. „Zur Dialektik seine Zuflucht nehmen", sagt er in seiner zweiten Schrift gegen Lanfranc, „heißt zur Vernunft seine Zuflucht nehmen, und wer nicht zu dieser seine Zuflucht nimmt, der begiebt sich seiner Menschenwürde, indem die Vernunft es ist, nach der der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen". Er verachte zwar die Auctoritäten nicht, heißt es kurz zuvor, aber „etwas unvergleichlich Höheres sey es, bei Erforschung der Wahrheit sich auf die Vernunft, als auf die Auctorität stützen"; Christus selbst habe sich der Dialektik gegen seine Widersacher bedient (Matth. 12, 27. 22, 46), u. s. w.[1]). Auch entsprach diese dialektische Theologie so sehr dem allgemeinen Verlangen der Zeit, daß Berengar trotz des üblen Rufs, in den er durch seine Abendmahlslehre gerieth, selbst als diese feierlich von der Kirche verworfen war, immer noch Schüler behielt[2]). Um so mehr mußte Lanfranc sich aufgefordert fühlen, mit denselben Waffen ihm entgegenzuwirken, d. h. gleichfalls die Dialektik auf die Theologie anzuwenden, und wenn wir auch keine spätere Schrift von ihm haben, welche dies bezeugte, so erhellt es doch aus der Praxis seiner Schüler. Aber daran hielt er freilich immer fest, daß der Glaube etwas Gegebenes,

---

1) Adv. Lanfr. lib. poster. (edd. A F. et F. Th. Vischer, Berol. 1834) p. 100.

2) Wenigstens war er noch 1081 Magister scholae in Tours, s. die Gallia Christ. vet T. I. p 763. 2.

durch Auctorität Gegebenes sey, daß die Dialektik ihn wohl erläutern, zu seinem Verständnisse beitragen könne, aber nimmermehr sich herausnehmen dürfe, seinen Inhalt von sich abhängig zu machen: wozu Berengar, wenigstens unbewußt, neigte. Und so bildete sich in Lanfranc's Schule der Grundsatz, welchen außer Anselm auch Guitmund (Lanfranc's bester Schüler nach Anselm, damals Mönch zu St. Leufroy, später Erzbischof von Aversa [1])) in seiner Streitschrift gegen Berengar mit den Worten Augustin's ausgesprochen hat: daß man glauben müsse, um zu erkennen, nicht aber erkennen wollen, um zu glauben; denn es stehe geschrieben nicht: Nisi intellexeritis, non credetis, sondern: Nisi credideritis, non intelligetis [2]).

In der That fand also Anselm die neue Theologie, welche mit ihm in's Leben treten sollte, nach Princip und Richtung schon angelegt, angestrebt vor. Dennoch — welch' ein Abstand zwischen ihm und Lanfranc! Wie ruhig und unbefangen die Zuversicht, mit der er dem Denken das Recht vindicirt, welches Lanfranc nur nothgedrungen ihm zugesteht, es auch mit den Gegenständen des Glaubens aufzunehmen, auch an ihnen sich zu versuchen! Wie großartig die Verzichtung, die völlige Verzichtung auf jeden Auctoritätsbeweis! Welche Kraft und Kühnheit, des Glaubens und des Denkens zugleich, eine Aufgabe sich zu stellen,

---

1) S. über ihn die hist. lit. de la Fr. T. VIII. p. 553 ss.

2) De corp. et sangu. Chr. veritate l. I. p. 446. Vgl. die Stelle bei Lanfranc c. 21 (p. 249): In tanta rerum profunditate — oportuit te orare Deum, ut aut intelligeres, quae pro humana capacitate intelligi possunt, aut patienter et humiliter ferres et tamen crederes, quae in tanto arcano humani ingenii vires excedunt.

wie sie z. B. das Monologium enthält: die gesammte Gotteslehre aus dem reinen Begriffe des Absoluten zu deduciren, und auch diesen Begriff nicht blos aufzunehmen, sondern denkend zu erzeugen! Und was die Hauptsache ist: Anselm wendet die Dialektik nicht blos an auf den Glauben, dieser selbst setzt sich in Gedanken, Begriffe um, entwickelt seine Consequenzen, weist seine Zusammenhänge nach u. s. w. Denn in diesen drei Stücken: der klaren und sichern Erfassung der Aufgabe, der reinen und festen Durchführung, und der wirklichen Durchdringung des Glaubens mit dem Denken, besteht der Vorzug, der Fortschritt Anselm's. Er daher und kein Anderer ist der Vater der Scholastik; denn er zuerst hat dem wissenschaftlichen Triebe, welcher seit Isidor in der Kirche sich regte und in Berengar und Lanfranc bereits dem Durchbruche nahe kam, Bewußtsein, Gestalt und Sprache verliehen und ihn so in den Stand gesetzt, sich geschichtlich zu bethätigen. Eine neue Periode der Theologie nahm in der That ihren Anfang, und so lange es gedauert hatte, ehe dieser venerabilis inceptor (wie man auch ihn nennen kann) auftrat, so rasch ging die weitere Entwickelung vor sich. In noch nicht zwei Jahrhunderten schon culminirte die Scholastik in Thomas Aquinas, während mehr als sechs verflossen waren, ehe auf den ersten Augustin unser „zweiter" folgte [1]). Noch ruht die Scholastik in ihm auf ihrem patristischen Fundamente; noch ist die Speculation halb Meditation, von der Innigkeit der Andacht still durchglüht, und zunächst nur kleinere

---

1) Alter Augustinus ist nämlich der Ehrenname, den Anselm im Mittelalter führt.

Lehrcyclen, nicht die „Summa" des Ganzen beschäftigen sie. Allein wie ernst und streng, wie methodisch und wissenschaftlich ist doch die Haltung Anselm's, verglichen mit der Augustin's! Gedanke an Gedanke, Schluß an Schluß gereiht, ohne alle Rücksicht auf etwas Anderes als den Begriff der Sache, und welche Genauigkeit, welcher Fleiß, welche Ordnung in der Ausführung! Mag es auch zunächst eine einzelne Lehre seyn, der die Untersuchung gilt, diese steigt doch alsbald zu den obersten Principien auf und zieht das ganze Gebiet, welches in ihren Umkreis fällt, in Betracht. Ja das Monologium kann man schon eine Summa im Kleinen nennen; denn wenn es auch ex professo nur die Theologie (im engern Sinne) behandelt, so leitet es doch zugleich aus dieser die Grundzüge der Kosmo- und Anthropologie, selbst der Soteriologie ab, entwirft also gleichsam den Riß der gesammten Kirchenlehre, stellt eine Metaphysik derselben auf, und in so speculativ-systematischer Weise, daß schwerlich ein Werk der spätern Scholastik in dieser Beziehung sich mit ihm messen darf. Und so steht denn Anselm in der Mitte zwischen Thomas Aquinas und Augustin; nur mit diesen Beiden ist er zu vergleichen, denn unter den Ersten hat er seinen Rang. Aber Augustin und Thomas Aquinas sind consummative Größen, Anselm ist eine initiative. Augustin verjüngt sich in ihm, um den Grund zu Thomas Aquinas zu legen: so können wir schließlich die Stelle bezeichnen, welche er in der Geschichte der Theologie einnimmt.

Zweites Capitel.

Die allgemeinen Principien Anselm's.

Seine erste Schrift gleich, wenigstens seine erste theologische Schrift [1]), benannte Anselm: Exemplum meditandi de ratione fidei, und die zweite überschrieb er: Fides quaerens intellectum [2]). Damit hat er selbst in der Kürze angegeben, was er als die Aufgabe der Theologie betrachtete. Der Glaube soll sich von selber Rechenschaft geben, das versteht er unter ratio fidei, und zwar denkend (medi-

1) Das Monologium. Daß dies seine erste Schrift war, wenigstens seine erste theologische Schrift (denn den dial. de Grammatico kann er möglicherweise früher verfaßt haben), schließt Gerberon mit Recht daraus, daß sämmtliche Schriften, welche Eadmer (de vita S. A. I. p. 12) als in Bec geschrieben aufführt, die Abfassung des Monologium's voraussetzen, so daß es nichts ausmachen kann, wenn Eadmer selbst das Monologium nicht an erster Stelle nennt.

2) S. die Vorr. zum Proslogium: Opp. T. I. p. 41. Beide Schriften gab er nämlich zuerst anonym heraus und wollte durch die obigen Titel zum Lesen reizen. Erst mehrere Jahre später bekannte er sich als Autor und änderte dabei die Titel in die jetzt gebräuchlichen ab. S. den Brief II, 17. Ein Manusc. des Monologiums zu Séez führt noch den Titel: Exemplum meditandi de ratione fidei.

tando); dadurch soll er intellectus, d. h. seines Inhalts mächtig, wissenschaftliche Einsicht in denselben werden.

Aber hängt wohl die Wahrheit des Inhalts von dieser seiner Durchsichtigkeit für das Denken ab, d. h. wird die Wahrheit dadurch Wahrheit, daß der denkende Geist sie erkennt? Dies bestreitet Anselm auf das Allerentschiedenste. Die Wahrheit ist ihm vielmehr etwas objectiv Gegebenes, an und für sich Reales, zu dem sich der denkende Geist zunächst nur receptiv verhalten kann, und dann erst, vermittelst dieser Receptivität, reproductiv. Näher ist ihm nämlich Gott und die göttliche Offenbarung die Wahrheit, und zu Gott steht der Mensch nicht blos in einem theoretischen, sondern auch in einem praktischen Verhältnisse; er soll Gott nicht blos erkennen, er soll ihn lieben. Die Aneignung der Wahrheit muß daher von dem Willen gleich sehr, als von dem Denken ausgehen, von einer Thätigkeit, welche Beides in Einem ist, und zwar einer Thätigkeit, welche nicht sowohl Thätigkeit, als Empfänglichkeit, welche Hingebung des gesammten Menschen mit seinem ungetheilten Selbst, dem Herzen, ist. Diese Hingebung des Menschen an Gott und die göttliche Offenbarung ist der Glaube, und der Glaube daher die Bedingung der Erkenntniß. Denn durch den Glauben eröffnet, erschließt sich der Mensch der Wahrheit; Gott selbst bezeugt sich ihm nun, giebt sich ihm zu vernehmen, zu erfahren. Durch diese Erfahrung erst wird der Mensch der Wahrheit inne, theilhaftig, und nun kann er sie auch zum Gegenstande seines Denkens und Forschens machen. Der intellectus ruht demnach auf der fides, nicht die fides auf dem intellectus. Am Ausführlichsten hat sich Anselm hierüber

in seiner Streitschrift gegen Roscelin (de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi) ausgesprochen [1]). Wir wissen es nicht, aber höchst wahrscheinlich theilte Roscelin den Standpunct seines Schülers Abälard [2]), denselben, welchen wir schon im Keime bei Berengar wahrgenommen haben: daß er nämlich den Glauben als ein Zweites, das Denken als das Erste setzte, d. h. nichts Gegenstand der Ueberzeugung werden lassen wollte, was nicht die Probe des Zweifels bestanden hätte. Wenigstens erklärt sich nur bei dieser Annahme der Eifer, mit welchem Anselm gerade ihm gegenüber diesen Punct erörtert [3]). Schon in der Einleitung (c. 1), wo er die Gründe angiebt, warum er gegen diesen neuesten Bestreiter der Kirchenlehre auftrete, bittet er, ja nicht zu wähnen, als ob er dies in der Meinung thue, daß es seiner Vertheidigung bedürfe, um „den christlichen Glauben zu stützen". Das würde ihm vorkommen, wie wenn Jemand mit Pflöcken, Seilen und anderen Dingen herbeilaufen wollte, um den Olymp vor dem Einsturze oder

---

1) Opp. T. I. p. 60. 61.

2) Daß Abälard wirklich Roscelin's Schüler war (was man trotz der bestimmten Angabe Otto's von Freisingen: de gestis Friderici I, 42, bisher häufig bezweifelt hat), ist durch Abälard's eigene Versicherung in der kürzlich von Cousin edirten Dialektik (p. 471) bestätigt worden. — Ueber Abälard s. D. J. H. Goldhorn: de summis principiis theologiae Abaelardeae (Lips. 1836) p. 24 sqq.

3) Auch in dem Briefe, den er dem Bischof Fulco von Beauvais zu dem Concile mitgiebt, welches gegen Roscelin gehalten werden sollte, II, 41, erklärt er: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

auch nur vor einer Erschütterung zu bewahren. Ein Olymp aber, der sich über die ganze Erde erstrecke, sey allerdings jener „Stein" geworden, der, „ohne Hände vom Berg herabgerissen", das Bild, welches Nebucadnezar im Traume sah, zertrümmerte (Dan. 2, 31—35). Wie würden die Heiligen und Weisen, welche sich auf die ewige Festigkeit dieses Bergs gerettet haben, nicht lachen, sondern zürnen, wollte er mit seinen Gründen (rationibus) ihn zu befestigen suchen! Der Glaube ist also etwas an und für sich schon Feststehendes, d. h. der Wahrheit seines Inhalts in einer Weise gewiß, welche jeder Verstärkung spottet. Reine Thorheit würde es also seyn, wollte ihm die Wissenschaft erst zu dieser Gewißheit verhelfen. Vollends thöricht aber, und nicht blos thöricht, sondern auch vermessen ist es, fährt nun Anselm in c. 2 fort, eine Glaubenslehre aus Gründen der Wissenschaft angreifen zu wollen, d. h. zu behaupten, es sey etwas nicht, was der Glaube lehrt, weil man es nicht begreifen könne. Dies sey eine Verläugnung des Christenthums selbst, behauptet Anselm. „Denn, ob das wahr sey, was die allgemeine Kirche mit dem Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, darf kein Christ in Frage stellen, sondern zweifellos daran festhaltend, und ihn liebend, diesen Glauben, nach demselben lebend, forsche er in Demuth nach den Gründen seiner Wahrheit. Kann er es zur Einsicht in dieselben bringen, so danke er Gott; kann er es nicht, nun, so renne er wenigstens nicht mit seinem Haupte dagegen an, sondern beuge sein Haupt und bete an! Denn eher wird die menschliche Weisheit an diesem Felsen sich selber einrennen, als den Felsen umrennen. Freilich pflegen Einige, ohne zu bedenken, daß

„„wer sich dünken läßt, er wisse etwas, der weiß noch nicht, wie er wissen soll"" (I. Cor. 8, 2), im Vertrauen auf ihr Wissen sich an die höchsten Dinge zu wagen, ehe sie durch den Glauben die nöthige Flugkraft erlangt haben. Aber indem sie vorschnell erkennen wollen, was erst geglaubt seyn will, gerathen sie abwärts, statt aufwärts, in den Irrthum, statt in die Wahrheit. Und bestreiten nun Solche die von den heiligen Vätern bekräftigte Glaubenswahrheit, weil sie sie nicht verstehen können, so ist das, wie wenn Fledermäuse und Nachteulen, die nur im Finstern sehen, über das helle Mittagslicht mit den Adlern streiten wollten, die ungeblendeten Auges in die Sonne schauen. Durch den Glauben muß erst das Herz gereinigt werden, wie der Apostel sagt (Actt. 15, 9), und durch die Erfüllung der Gebote des Herrn die Augen erleuchtet, wie es beim Psalmisten heißt (19, 9). Durch demüthigen Gehorsam gegen die Zeugnisse Gottes müssen wir werden wie die Kinder, wollen wir Weisheit lernen; denn der Herr preist den Vater, daß er den Weisen und Klugen Solches verborgen habe, den Unmündigen aber geoffenbart (Matth. 11, 25). Zuerst dem Fleische absterben und nach dem Geiste leben, dann die Tiefen des Glaubens erforschen! Denn wer nach dem Fleische lebt, ist fleischlich, und von dem heißt es: „„der fleischliche Mensch vernimmt nicht, was des Geistes ist."" Wer aber durch den Geist des Fleisches Geschäfte tödtet, wird geistlich, und von dem steht geschrieben: „„der Geistliche richtet Alles und wird von Niemand gerichtet"" (I. Cor. 2, 14. 15). Denn es ist wahr: je reichlicher wir in der heiligen Schrift mit dem uns nähren, was durch Gehorsam stärkt, um so höher werden wir

auch genießen, was durch Erkenntniß erquickt. Eitel ist es, zu rühmen: „„ich bin gelehrter, als alle meine Lehrer,““ wenn man nicht auch hinzusetzen kann: „„denn deine Zeugnisse sind mein Nachdenken,““ und Lüge ist es, zu sagen: „„ich bin klüger, als die Alten,““ wenn man nicht auch sagen darf: „„denn ich halte deine Gebote““ (Ps. 119, 99. 100). Schon dies zu verstehen, erfordert Glauben. Denn wer nicht glaubt, wird nicht erfahren, und wer nicht erfährt, wird nicht verstehen; um so viel höher aber die Erfahrung steht, als die Kunde, um so viel höher das Verständniß, als die Kenntniß. Und nicht nur kein Fortschritt ist in der Erkenntniß möglich ohne Glauben und Gehorsam gegen Gottes Gebote, sondern es tritt auch ein Rückschritt ein, ja der Glaube selbst kann nur mit einem guten Gewissen bestehen, weshalb Paulus den Timotheus ermahnt, Glauben und ein gutes Gewissen zu haben, „„welches (setzt er hinzu) Etliche von sich gestoßen und am Glauben Schiffbruch gelitten haben““ (I, 1, 19).

Die Erfahrung der Wahrheit ist es also, was nach Anselm der Glaube bewirkt; d. h. wie die natürlichen Dinge uns erst dadurch zum Bewußtsein kommen müssen, daß wir sie mittelst der Sinne wahrnehmen, um sie dann auch wissenschaftlich begreifen zu können, so müssen die göttlichen Dinge uns durch den Glauben überhaupt nur erst Gegenstand werden, bevor wir es mit der Erkenntniß derselben versuchen können. Aber wenn es zur Wahrnehmung der natürlichen Dinge eben nur eines offenen Auges bedarf, so gehört zur Erfahrung der göttlichen Dinge auch die Geneigtheit, sie zu erfahren. Für den fleischlichen Menschen existiren sie nicht; denn dieser will nichts von

ihnen wissen. Bei den göttlichen Dingen kommt es also auch auf ein praktisches Verhalten an, soll ein theoretisches entstehen; ja das letztere geht mit dem ersten Hand in Hand. Daher reicht auch sogar die Kunde von diesen Dingen nicht hin, um zur wirklichen Erfahrung derselben zu gelangen, wie Anselm an einer Stelle seiner Abhandlung „von dem Einklang der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit" [1]) besonders klar auseinandersetzt. „„Der Glaube kommt aus der Predigt,"" sagt er da, indem er die Stelle Röm. 10, 14. 15 erläutert, „das heißt: durch das, was der Geist vermittelst des Gehörs in sein Bewußtsein aufnimmt (concipit), allein nicht so, daß mit dieser Aufnahme schon der Glaube da wäre, sondern nur so, daß der Glaube ohne diese Aufnahme nicht möglich ist. Denn zu dieser Aufnahme muß der rechte Wille kommen, wenn der Glaube entstehen soll, weil ja eben geglaubt werden soll, was gehört wird." Also „Sendung, Predigt, Gehör, Verständniß helfen nichts, wenn der Wille fehlt, der da will, was der Geist vernimmt, und damit der Wille es wolle, bedarf es der rechten Richtung (rectitudo) desselben," welche, wie Anselm weiter zeigt, das Werk der Gnade ist. Dieses praktische Moment des Glaubens urgirt Anselm auch, wo er in dem Monologium auf denselben zu sprechen kommt [2]). Nachdem er nämlich da ausgeführt hat (in c. 67), daß die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott zunächst in seiner Geistigkeit oder darin besteht, daß er seiner selbst bewußt ist, sich selbst erkennt

---

1) Qu. III, c. 6. Opp. T. I. p. 193.

2) c. 75—77. Ibid. p. 38. 39.

und in dieser Duplicität, als Sub- und Object, sich mit sich selbst zusammenschließt, weil er so die Trinität des absoluten Geistes reflectirt; weiter aber oder höher (verius) darin, daß er dieses, des absoluten Geistes, sich bewußt ist, diesen erkennt und mit diesem sich zusammenschließt: leitet er daraus (in c. 68) die Bestimmung des Menschen ab, Gott zum alleinigen Gegenstande seiner Liebe und Hoffnung, zum Ziele seines Strebens (tendere) überhaupt zu haben; denn was ihm als Anlage oder Vermögen (naturalis potentia) anerschaffen sei, müsse er auch durch die That (per voluntarium effectum) verwirklichen. Gegenstand der Liebe und Hoffnung könne aber Gott für den Menschen nicht seyn, ohne Gegenstand seines Glaubens zu seyn, und so schließe das tendere in Deum unmittelbar das credere in Deum ein. Aber eben so sehr das credere das tendere, setzt er sogleich hinzu (c. 75)[1]). Denn das sey kein wahrer Glaube, der nicht auch den Willen bestimme, und der Sprachgebrauch kenne daher auch kein credere Deum, sondern nur ein credere in Deum = credendo tendere in Deum[2]). Dies sey auch, zeigt er c. 77, der Unterschied zwischen dem todten und lebendigen

1) Nam non videtur credere in illum, sive qui credit quod ad tendendum in illum non pertinet, sive qui per hoc quod credit non ad illum tendit. c. 75. (Sicut in illum tendere, nisi credat illum, nullus potest, ita illum credere, nisi tendat in illum, nulli prodest. c. 76.)

3) Man könne sich deshalb versucht fühlen, bemerkt er, für credere in Deum wohl auch zu sagen: credere ad Deum („an Gott glauben"); aber jener Ausdruck sei doch bei weitem treffender, weil er zugleich besage, quod quisquis tendendo ad illum pervenerit, non extra illum remanebit, sed intra illum permanebit.

Glauben, von welchem die Schrift rede. Der todte Glaube sei ein bloßes credere Deum, der lebendige ein credere in Deum; denn der lebendige sey dies eben dadurch, daß er thätig, durch die Liebe wirksam sey, und sowie man blind nicht blos Den nenne, welcher sein Gesicht verloren habe, sondern auch Den, welcher es nicht gebrauche, wo und wann er soll, so müsse man den bloßen Glauben, ob er auch vorhanden sei, einen todten nennen, weil er nicht verrichte, was er solle, nämlich Liebe wirke [1]).

Also weder etwas blos Theoretisches, noch etwas blos Praktisches ist der Glaube nach Anselm, sondern Beides in Einem, die gemeinsame Wurzel wie der Erkenntniß nach der theoretischen, so der Liebe nach der praktischen Seite. Als den letzten oder Wesensgrund aber, worauf Glaube, Erkenntniß und Liebe ruhen, betrachtet Anselm, wie wir sehen, die Stellung, in welcher der Mensch überhaupt zu Gott steht: daß er nämlich erschaffen ist, Gottes Ebenbild zu seyn, und dies leitet auf eine weitere Frage, die uns noch näher verstehen lassen wird, warum Anselm den

---

1) Vgl. auch den tract. de conc. grat. et lib. arb. c. 2 (p. 190), wo Anselm zum Beweise, daß justitia s. v. a. rectitudo voluntatis sei, Ps. 93, 15 (nach der V.) anführt: Et qui juxta illam (justitiam)? Omnes qui recto sunt corde, und dann fortfährt: hoc est, qui recta sunt voluntate. Quamvis enim corde credamus et intelligamus, sicut corde volumus: non tamen judicat Spiritus Sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit, et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere. Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult, neque dicitur habere fidem, nisi mortuam, qui secundum fidem non recte vult operari, propter quod fides dicitur et datur.

Glauben für die Bedingung der Erkenntniß hält. Allerdings liegt in der Erschaffung des Menschen zum göttlichen Ebenbilde, daß er Gott zum Inhalte seines Selbstbewußtseyns, Denkens und Wollens haben soll; denn wie könnte er ihn sonst wiederstrahlen? Aber — hat er ihn wirklich zu diesem Inhalte? findet er Gott wirklich in sich vor? Darauf möge uns die Meditation antworten, welche das Proslogium einleitet [1]); denn wenn auch keine streng wissenschaftliche Exposition, bringt sie doch die Sache, auf die es hier ankommt, vortrefflich zur Anschauung und enthält zugleich eine so lebendige Schilderung jenes Ringens nach Erkenntniß, wovon das Proslogium, wie wir schon erwähnten, ursprünglich den Titel führte: **Fides quaerens intellectum**, daß ich nicht umhin kann, sie auszugsweise herzusetzen. „Gieb einmal auf," fängt sie an, „o Menschenkind, was dich sonst beschäftigt, und geh' in das Kämmerlein deines Geistes; schließ' Alles aus außer Gott, mach' die Thür zu und suche Ihn!" — Aber wie? „Wenn du überall bist, o Herr, warum sehe ich dich nicht gegenwärtig? — Meine Seele schmachtet, dich zu sehen, und dein Angesicht verbirgt sich ihr? Sie sehnt sich, dir zu nahen, und siehe, du wohnst in einem unnahbaren Lichte! — Dich zu schauen, bin ich geschaffen, und noch hab' ich nicht erfüllt, wozu ich geschaffen bin!" — Ach, sie muß sich's gestehen, die Seele, an ihr allein liegt die Schuld: die Sünde ist's, die sie von Gott trennt, und die ihr diese brennende Qual des Erkenntnißdurstes verursacht, welcher ihr anerschaffen ist, und den sie doch nicht befriedigen kann.

---

1) C. 1. Opp. p. 42.

Ja, ursprünglich war es anders. „Damals aß der Mensch Engelbrot, wornach jetzt ihn hungert; jetzt ißt er Schmerzensbrot, wovon er damals nichts wußte! O allgemeiner Jammer des Menschengeschlechts! — Wovon ab, wohinein sind wir gerathen! — Aus der Heimath in die Verbannung, aus dem Schauen Gottes in unsere Blindheit!" — Wer kann nun hier helfen, außer Gott? Ja, nur Er, nur die Gnade kann uns wieder erleuchten, daß wir ihn erkennen; durch eigene Kraft sind wir's nicht im Stande. Und so wendet sich Anselm mit den Worten an Gott: „Lehre mich dich suchen, und zeige dich dem Suchenden, weil ich dich nicht suchen kann, wenn du es mich nicht lehrst, dich nicht finden, wenn du dich mir nicht zeigst! Laß das Suchen ein Verlangen nach dir, das Verlangen nach dir ein Suchen sein, und das Finden ein Lieben, das Lieben ein Finden! Zwar ich weiß, o Herr, und ich danke dir, daß du mich zu deinem Bilde geschaffen hast, indem du mich geschaffen hast, deiner bewußt zu sein, dich zu denken, zu lieben; aber durch die Sünde ist dies dein Bild in mir so geschwächt, so verdunkelt, daß es nicht ausrichten kann, was es soll, wenn du es nicht wiederherstellst und erneuerst. Ich vermesse mich auch nicht, deine Höhe und Tiefe erforschen zu wollen, o Herr; wie verschwindet davor mein Geist! Aber wenn auch nur in etwelchem Grade, möchte ich doch die Wahrheit, welche mein Herz glaubt und liebt, erkennen. Denn ich will nicht erkennen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu erkennen; ja selbst das, daß ich glauben muß, um zu erkennen, glaube ich." Auch hier also ist der Glaube das Erste, die Erkenntniß das Zweite. Auch hier werden Glaube, Erkenntniß und Liebe

auf die Erschaffung des Menschen zum göttlichen Ebenbilde zurückgeführt. Aber wenn schon an jener Stelle des Monologiums die imago impressa (per naturalem potentiam) und die imago exprimenda (per voluntarium effectum), d. i. Anlage und Verwirklichung der Anlage, unterschieden wurden, so sehen wir hier, daß es eben zur Verwirklichung der Anlage nicht gekommen ist, daß der Mensch einen andern als den ihm durch sein Verhältniß zu Gott gegebenen Inhalt ergriffen und durch die That verwirklicht hat. Dadurch ist die Anlage zwar nicht aufgehoben, aber wohl außer Stand gesetzt, sich zu entwickeln, zu bethätigen; daher auch das Bewußtsein Gottes „geschwächt" und „verdunkelt," seiner wahren Lebendigkeit, wie seiner wahren Gegenständlichkeit beraubt. Hat nämlich der Wille des Menschen sein wahres Ziel aufgegeben, so hat auch sein Wissen um seinen wahren Gegenstand, also seinen wahren Inhalt und seine wahre Thätigkeit kommen müssen, und so findet der Mensch jetzt unmittelbar (von Natur) Gott nicht in sich vor. Weil er aber doch erschaffen ist, Gott zum Inhalte seines Wissens und Wollens zu haben, so sehnt er sich aus der Entfremdung von Gott heraus und sucht Gott, und dieses Suchen ist nach der theoretischen Seite der Trieb nach Erkenntniß. Befriedigen kann diesen Trieb nur Gott; denn Er ist der Gegenstand desselben. Aber nicht blos auf die Offenbarung des Gegenstandes, auf das Sich-Darbieten Gottes kommt es an, sondern auch auf die rechte Richtung des Suchens, auf die Wiedereinlenkung in das rechte Verhältniß zu Gott, das von selbst ihn erkennen und finden läßt. Also die Bekehrung muß mit der Offenbarung Hand in Hand gehen,

wenn der Mensch Gott erkennen soll, und der göttlichen Einwirkung muß die menschliche Hingebung entsprechen, mit dem Willen gleich sehr als mit der Intelligenz. An den Glauben sehen wir mithin abermals Alles geknüpft. Erst den Glauben erleuchtet Gott, d. h. läßt zum wirklichen Erkennen, zum begreifenden Denken werden, was zuvörderst bloßes Annehmen, reines Empfangen ist.

Eben deshalb betrachtet nun aber auch Anselm den Glauben als etwas über sich selbst Hinausstrebendes; denn theoretisch drängt und strebt derselbe zur Erkenntniß fort, praktisch zur Liebe. Die Erkenntniß ist daher nach Anselm ausdrücklich das theoretisch Höhere gegen den Glauben. Dies spricht er besonders in der Vorrede zu der Schrift gegen Roscelin aus [1]). Denn gerade weil er Diesem gegenüber so lebhaft auf den Glauben als das Prius der Erkenntniß dringt, will er doch nicht von fern den Schein erwecken, als ob er damit dem Streben nach Erkenntniß in den Weg trete. Gleich in der Vorrede nimmt er vielmehr dies ausdrücklich in Schutz. Er beruft sich dafür erstens auf das Beispiel der Kirchenväter, welche theils zur Widerlegung und Bekehrung der Ungläubigen, theils zur „Erquickung" der Gläubigen, die, nachdem sie der Wahrheit gewiß geworden, auch nach der Einsicht in deren Grund verlangten, so viel Vorzügliches geschrieben hätten, daß es ihnen schwerlich Jemand gleich thun würde; allein darum dürfe sich doch Niemand abhalten lassen, in dieser Ergründung der Wahrheit fortzufahren, denn es sey dies ein Gegenstand, welcher niemals erschöpft werden könne,

1) Opp. T. I. p. 59.

und der Herr, welcher bis an's Ende der Welt mit seiner Kirche seyn wolle, höre niemals auf, seine Gnadengaben zu spenden. Zweitens fordere uns aber auch die heilige Schrift zu diesem Forschen auf und lehre uns mit den Worten: Nisi credideritis, non intelligetis, zugleich den rechten Weg. Und endlich sey es auch die Natur des Glaubens selbst, zur Erkenntniß fortzuschreiten; denn der Glaube solle „Schauen" (species) werden, es wohne ihm also der Trieb nach dem Schauen ein, und dieser Trieb erzeuge eben den „Hunger," in den Grund, die ratio des Glaubens einzudringen, woraus dann die Erkenntniß als ein Mittleres zwischen Glauben und Schauen entspringe. Hier haben wir also die Gradation, in welcher Anselm das theoretische Verhältniß zu Gott sich vollenden läßt: Glaube, Erkenntniß, Schauen. Die unmittelbare Perception, das Schauen, die θεωρία selbst, ist das Höchste; denn zwischen Subject und Object ist da nichts Trennendes mehr. Dieses Schauen setzt aber auch eben deshalb die Vollendung des Menschen überhaupt voraus, nach der praktischen Seite nicht minder, als nach der theoretischen; denn das Trennende zwischen Gott und dem Menschen ist die Sünde, diese muß also ebensowohl überwunden, als das Denken geläutert sein, wenn es zu dem Schauen Gottes kommen soll, und so kann dasselbe nicht in die Zeit des Kampfs mit der Sünde fallen. Aber dem Principe, dem Keime nach ist das Schauen schon in dem Glauben enthalten; denn unmittelbare Perception ist auch dieser, nur eine unvollkommene. Seine Unvollkommenheit besteht näher darin, daß er die Wahrheit zwar hat und besitzt, aber ohne sich davon Rechenschaft geben zu können, ohne Einsicht

in deren Grund (ratio). Zum vollkommenen Innesein gehört aber, daß das Subject nicht minder das Object durchdringt, als das Object das Subject. Und dieser Mangel nun ist es, welcher den Glauben sich nicht mit sich selbst begnügen läßt, sondern zur Erkenntniß forttreibt, indem er das Denken erregt, welches eben so nach Durchdringung des Objects von Seiten des Subjects, und das heißt: nach Erkenntniß, strebt, als der Glaube Durchdringung des Subjects von Seiten des Objects ist. Die Erkenntniß anticipirt daher an ihrem Theile, soweit es das theoretische Leben betrifft, das Schauen; sie ersetzt wenigstens, was dem Glauben in dieser Hinsicht fehlt, um Schauen zu sein, und der Glaube nähert sich, wie Anselm ausdrücklich sagt, dem Schauen um so mehr, als er Erkenntniß wird [1]. Vollkommene Erkenntniß ist Schauen.

Weil also in einem Glaubenstriebe selbst begründet, erscheint ihm auch der Fortschritt zur Erkenntniß als etwas so Nothwendiges, daß er ihn von Denen, welche „im Glauben fest geworden sind," geradezu verlangt. Auch zu Anfang des Werks: cur Deus homo? nämlich kommt er auf diesen Punct zu sprechen, und nachdem er in c. 1 gesagt hat, warum er an dieses Werk gegangen sei, weil ihn nämlich Viele gebeten hätten, eine Lösung der in dem Titel enthaltenen Frage zu versuchen, „nicht damit sie durch die Vernunft zum Glauben gelangen, sondern damit sie sich an der Erkenntniß und Einsicht in Das, was sie glauben, ergötzen möchten und bereit seien nach Vermögen zur Ver-

1) Quanto aliquis ad intellectum proficit, tanto eum propinquare speciei, ad quam omnes anhelamus, existimo.

antwortung Jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist [1]), folgt zu Anfang von c. 2 die Bemerkung: „Wie (nämlich) die rechte Ordnung erfordert, daß wir die Geheimnisse des Christenthums erst glaubend in uns aufnehmen, ehe wir sie denkend erwägen, so scheint es mir Trägheit (negligentia), wenn wir, befestigt im Glauben, nicht auch darnach trachten, zu verstehen, was wir glauben" [2]). Hier stellt er es also offenbar als Pflicht dar, zu diesem Weiteren fortzuschreiten, und wenn er es auch schwerlich als allgemeine Pflicht betrachtet wissen wollte, — denn in der vorher besprochenen Stelle der Vorrede zu der Schrift gegen Roscelin erklärt er ja die Erkenntniß für eine „Gnadengabe," also für etwas Besonderes, — so sieht er es doch bei den Geförderteren im Glauben und (dürfen wir hinzusetzen) bei den contemplativen Naturen [3]) für einen Mangel, eine Schwäche des Glaubenslebens an, wenn sie nicht das Bedürfniß haben, zur Erkenntniß fortzuschreiten. Denn da der Mensch allerdings auch Gott zu erkennen erschaffen ist, wie wir oben gesehen haben, so muß es mit zu den normalen Functionen des Glaubens gehören, in Denen, welche den besondern Beruf und die besondere Gabe dazu haben, das Denken

---

1) So sagt auch Boso (mit welchem bekanntlich Anselm in dem Werke sich unterredet) l. II. c. 15. p. 135, er wünsche belehrt zu sein, non ut me in fide confirmes, sed ut confirmatum veritatis ipsius intellectu laetifices.

2) Opp. T. I. p. 108. 109.

3) Aus homil. IX (p. 254) erhellt nämlich, daß Anselm duas in Ecclesia vitas, activam et contemplativam, unterscheidet, je nach der doppelten Richtung, welche der Glaube in seiner Entwickelung nimmt. Also wohl auch eine doppelte Art von Begabung und Organisation.

zu erregen und mittelst des Denkens das göttliche Ebenbild auch nach seinem intellectuellen Theile wiederherzustellen und zu realisiren. Die Erkenntniß hat daher nach Anselm einen doppelten Zweck: sie soll 1) dem Glauben (vermittelst des Denkens) zu seinem wahren Selbstverständniß, zur „Einsicht in seinen Grund," d. h. in den vollen Zusammenhang, in das innere System seines Inhalts verhelfen, und weil dies nur die Befriedigung eines in dem Glauben selbst (wegen seiner Tendenz zum Schauen) enthaltenen Triebes ist, der „Ergötzung," „Erquickung" der Gläubigen dienen; sie soll aber 2) auch das Denken (vermittelst des Glaubens) entbinden, ihm zu seinem wahren Inhalt und durch den wahren Inhalt zu seiner wahren Thätigkeit verhelfen, dadurch aber einerseits die Gläubigen in den Stand setzen, „Grund zu geben der Hoffnung, die in ihnen ist, gegen Jedermann," andrerseits die Ungläubigen widerlegen und bekehren, d. h. deren Denken als ein mit sich selbst im Widerspruche befindliches, sich selbst aufhebendes darthun und (insoweit dies auf theoretischem Wege möglich ist) für den Glauben als den allein auch der innersten Natur des Denkens entsprechenden Inhalt gewinnen.

Das Unterscheidende der Erkenntniß besteht demnach in dem Denken oder darin, daß sie sich durch das Denken selbst erzeugt, während der Glaube einfaches Empfangen ist. Hierin liegt nun weiter, daß die Erkenntniß, wie sehr sie auch durch den Glauben bedingt ist, was den Inhalt betrifft, weil sie ohne denselben Gott gar nicht einmal kennen würde, doch keineswegs an die Art und Weise gebunden sein kann, wie der Glaube zu diesem ihren und seinen Gegenstande sich verhält. Denn das Wesen des

Glaubens ist, eben nur den Gegenstand auf sich wirken zu lassen, nicht selbst zu wirken. Er ist Hingebung an die Offenbarung; diese steht ihm als ein Uebermächtiges gegenüber, von dem er bestimmt, beherrscht wird, er weiß nicht wie, und die Göttlichkeit der Erfahrung läßt ihn auch diese Abhängigkeit gar nicht als Abhängigkeit empfinden. Die Erkenntniß dagegen ist die Rückwirkung des Subjects gegen diese Einwirkung des Objects. Erkennen heißt: selbstthätig, frei sich aneignen, activ, productiv sich zum Gegenstande verhalten. Wie sehr daher auch Anselm Glauben fordert, um überhaupt nur Gott zum Gegenstande haben zu können, so wenig will er doch durch den Glauben das Erkennen beschränkt, gebunden wissen. Es soll nicht von dem Gegenstande sich bewältigen lassen, sondern umgekehrt den Gegenstand zu bewältigen suchen. Es soll frei seinen eigenen Gesetzen, den Denkgesetzen folgen, nicht auf die Auctorität sich berufen. Es soll nichts blos annehmen, sondern Alles untersuchen und prüfen, nichts voraussetzen, sondern Alles beweisen, kurz: zu der Wahrheit als zu einem zu Erforschenden, nicht als zu einem Gegebenen sich verhalten. So sagt er z. B. in der Vorrede zu dem Monologium, seine Absicht sey, in diesem Buche „schlechterdings nichts mit dem Ansehn der heiligen Schrift darzuthun, sondern was die Untersuchung jedes Mal am Schlusse ergebe, das solle die Nothwendigkeit der Vernunft und die Evidenz der Wahrheit selbst erhärten“ [1]). Ebenso sagt er in der Schrift gegen Roscelin [2]): dessen Annahme, daß die drei

---

1) Opp. T. I. p. 3. Vgl. De incarn. Verbi c. 4. p. 65 A.
2) C. 3 p. 62.

Personen tres res per se seyen, werde zwar schon durch die unzähligen Stellen der heiligen Schrift widerlegt, wo es heiße, daß nur Ein Gott sey; aber, setzt er hinzu, „diesem Gegner ist mit der Auctorität der Schrift nicht beizukommen, weil er ihr entweder keinen Glauben schenkt oder sie verkehrt erklärt. Mit der Vernunft also (oder: aus inneren Gründen, ratione), auf die er ja selbst sich stützt, müssen wir ihn seines Irrthums zu überführen suchen." Desgleichen geht er in der Schrift: cur Deus homo? (um einen modernen Ausdruck zu gebrauchen) durchaus voraussetzungslos zu Werke, d. h. er erklärt gleich zu Anfange, daß er sich mit den Ungläubigen auf Einen Standpunkt stellen wolle [1]), nämlich von dem wirklichen Gottmenschen absehen und nur fragen, wie es ohne ihn mit — Sünde und Versöhnung stehe [2]).

Wird nun aber nicht die Auctorität auf diese Weise etwas Ueberflüssiges? Mit Nichten. Denn erstens ist sie es, welche dem Denken allen Inhalt liefert, wie schon

---

1) Patere, sagt Boso l. I. c. 2 s. f. p. 109, ut verbis utar infidelium; aequum enim est, ut, cum nostrae fidei rationem studemus inquirere, ponamus objectiones eorum, qui nullatenus ad fidem eandem sine ratione volunt accedere. Quamvis enim illi ideo rationem quaerant, quia non credunt, nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est, quod quaerimus.

2) Das Werk zerfällt bekanntlich in 2 BB. Quorum prior (sagt Anselm selbst in der Vorrede p. 108) — remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo), probat rationibus necessariis, esse impossibile ullum hominem salvari sine illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate — ex necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. Vgl. l. I. c. 10 s. f. p. 115. c. 20 s. f. p. 123. c. 25. p. 126 etc.

mehrmals bemerkt worden ist, und zweitens gewährt auch das Denken durchaus keine absolute, sondern nur subjective Gewißheit. Es bedarf daher stets eines objectiven Correctivs nicht nur, sondern auch eines objectiven Halts, einer Probe zur Rechnung, und die ist Gottes Selbstbezeugung in seiner Offenbarung. An dieser hat sich das Denken zu messen, durch diese sich zu legitimiren, sobald es auf Wahrheit Anspruch macht. „Sollte ich aber etwas sagen," fügt Anselm bald nach obiger Stelle in der Vorrede zu dem Monologium hinzu, „was durch keine höhere Auctorität bestätigt wird, so will ich, wie sehr es mir auch aus den angeführten Gründen mit Nothwendigkeit zu folgen scheint, diese Nothwendigkeit doch als keine absolute angesehen wissen, sondern nur als eine solche, die ich einstweilen als solche erkenne" [1]). Und fast mit denselben Worten erklärt er zu Anfang der Schrift: cur Deus homo?, er wolle das Folgende nur unter der Bedingung, unter der er Alles, was er sage, verstanden wissen wolle, ausführen: daß nämlich Dem, was er ohne Bestätigung durch die major auctoritas sage, wie sehr er es auch ratione zu beweisen scheine, keine andere Gewißheit beigelegt werde, als daß es ihm eben vor der Hand so scheine, bis Gott es ihm irgendwie besser offenbaren werde [2]). Alle Erkenntniß ist also zunächst

---

1) In quo tamen si quid dixero, quod major non monstret auctoritas, sic volo accipi: ut quamvis ex rationibus, quae mihi videbuntur, quasi necessarium concludatur, non ob hoc tamen omnino necessarium, sed tantum sic interim videri posse dicatur. C. 1. p. 4.

2) Donec mihi Deus melius aliquo modo revelet. L. I, c. 2. p. 109. Und c. 18. p. 121, wo er diesen Satz wiederholt, fügt er

etwas Subjectives, d. h. nur die Einsicht des Subjects in die Sache. Diese Einsicht kann auch eine blos vermeintliche seyn, das Subject kann sich irren, täuschen. Sie ist ferner eine approximative, keine vollkommene. Daher muß sie sich stets der Berichtigung und Belehrung eines Bessern offen erhalten, und so darf sie sich überhaupt nicht zum Maaßstab der Wahrheit machen, sondern muß ihre letzte und höchste Gewähr in der Sache suchen. Nur in so weit sie dieser entspricht, ist sie wahr. Die Sache aber ist Gott selbst, wo es sich um Erkenntniß im eminenten Sinne handelt, und der hat sich nicht unbezeugt gelassen, der hat gesprochen. Gottes Wort bleibt daher die letzte Instanz, wie die erste Quelle der Erkenntniß; denn so wenig sich diese ihren Gegenstand giebt, so wenig bestätigt sie sich durch sich selbst, sondern hängt in beiderlei Hinsicht von jenem Höhern ab. Ueber diese bestätigende Auctorität der heiligen Schrift (denn die ist das fixirte, das äußerlich objective Wort Gottes) spricht sich Anselm an der oben citirten Stelle seiner Abhandlung „von dem Einklang der göttlichen Gnade mit der menschlichen Freiheit" (III, 6) aus. Indem er nämlich da von der ethischen Bedeutung des „Wortes Gottes" (nach Röm. 10, 14. 15) handelt,

---

hinzu: Certus enim sum, si quid dico, quod sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est; nec illud tenere volo, si cognovero. Vgl. was Eadmer (de vita S. A. l. I. p. 8) von Anselm sagt: Divinis scripturis tantam fidem adhibebat, ut indissolubili firmitate cordis crederet, nihil in eis esse, quod solidae veritatis tramitem ullo modo exiret. Quapropter summo studio animum ad hoc intenderat, quatenus juxta fidem suam mentis ratione mereretur percipere, quae in ipsis sensit multa caligine tecta latere.

kommt er auch auf die Schrift überhaupt zu sprechen und sagt: „Wie Gott im Anfang den Weizen und jegliche andere Frucht der Erde zur Nahrung des Menschen, ohne Samen und Ackersmann, durch ein Wunder, schuf: so befruchtete er ohne menschlichen Unterricht, durch ein Wunder, die Herzen der Propheten, Apostel und Evangelisten mit dem Samen des Heils, und von dannen empfangen wir, was wir irgend zur Nahrung der Seelen auf Gottes Ackerfelde ausstreuen, gleichwie wir auch nur von jenen ersten Samenkörnern der Erde haben, was wir zur Nahrung der Leiber auf dieser fortpflanzen. Denn nichts predigen wir zum geistlichen Heile mit Nutzen, was nicht die heil. Schrift, dnrch das Wunder des heil. Geistes befruchtet, hervorgebracht hätte oder in sich enthielte. Mögen wir nämlich zuweilen auch durch die Vernunft etwas sagen, was wir nicht offenbar aus ihr (der Schrift) beweisen oder in ihr nachweisen können, so bleibt sie doch auch dafür der Prüfstein, sofern es ihr wenigstens nicht widersprechen darf, wenn wir es annehmen sollen. Denn wie keiner Wahrheit Feindin, ist sie keines Irrthums Freundin, bestätigt also durch ihre Auctorität, was die Vernunft sagt, sobald sie es nicht verneint. Widerspricht sie aber bestimmt unsrer Meinung, so mag uns die letztere noch so unwiderleglich dünken, sie ist dennoch für falsch zu achten. Alle Wahrheit also, die die Vernunft findet, erhält ihre Geltung (auctoritatem) erst durch die heil. Schrift, indem diese sie entweder geradezu bejaht, oder doch nicht verneint.“ Auch hier streitet also Anselm dem Denken das Recht ab, eine Auctorität für sich seyn zu wollen. Er läugnet zwar keineswegs, daß es Wahrheit finden könne; aber wohl verlangt er dafür eine weitere

Beglaubigung, eine höhere Sanction, und die ist ihm die heil. Schrift. In dieser ist nämlich die Urerfahrung des Heils, und das heißt: die schöpferisch durch den heil. Geist gewirkte, enthalten; diese bleibt für alle folgende die vermittelnde, folglich auch die Urkunde, in welcher sie niedergelegt ist, das Letztentscheidende, Letztbewährende für Alles, was auf Wahrheit in der weitern Entwickelung der Kirche Anspruch macht. Ein Gedanke mag noch so folgerichtig seyn, das Subject davon noch so überzeugt: wahr im höchsten Sinne des Worts wird er erst durch das Zeugniß des heil. Geistes in apostolisch-prophetischer Schrift; dieses muß, direct oder indirect (κατὰ ῥητόν, κατὰ διάνοιαν), für ihn sprechen, für ihn zeugen, wenn er für mehr als einen Gedanken, wenn er für einen wirklichen Einblick in die Sache, für eine wirkliche Erkenntniß gelten soll. An der Conformität mit der heil. Schrift hat das Denken allein die Gewähr für seine Objectivität [1]). Und so hebt Anselm im Geringsten nicht die Bedeutung der Auctorität auf, wenn

---

1) Man könnte fragen, in welches Verhältniß Anselm zu dieser letzten und höchsten Auctorität die der Kirche gesetzt habe. Allein es findet sich nirgends ein bestimmter Ausspruch darüber. Zwar war ihm gewiß „die Kirchenlehre Eins mit dem Evangelium" (was Möhler nicht so weitläufig zu beweisen gebraucht hätte, S. 141 ff.); aber ob ihm nicht doch die Schrift ausschließlich Kanon oder norma normans, die Kirchenlehre nur norma normata gewesen sey, fragt sich. — Merkwürdig ist es auch, daß Anselm seine theologischen Abhandlungen, selbst über rein metaphysische Materien, z. B. den Dialog de Veritate (s. die Vorr. zu diesem p. 162), als pertinentes ad studium sacrae Scripturae bezeichnet, so daß ihm der Dienst an der heiligen Schrift als der letzte Zweck auch der speculativen Theologie erschienen seyn muß. Vgl. den S. 54 Anm. angeführten Ausspruch Eadmers, besonders das Quapropter daselbst.

er auch fordert, daß das Denken von ihr absehe, und nur seinen eigenen Gesetzen folge. Denn da es das innerste Wesen, die anerschaffene Bestimmung des Denkens ist, Form für göttlichen Inhalt zu seyn, so wird es, je reiner und treuer es diesen Gesetzen folgt, um so mehr nur der Offenbarung zugeführt werden; es wird mit sich selbst in Widerspruch stehen, wenn es mit dem Worte der Schrift in Widerspruch steht, und es wird auch, je aufrichtiger es sich selbst erkennt, um so mehr sich einer Bestätigung durch die Sache, durch das Zeugniß des heil. Geistes, bedürftig erkennen. Die Freiheit des Denkens schließt mithin die Nothwendigkeit einer Auctorität nicht aus, sondern ein. Allerdings aber soll das Denken nicht auf die Auctorität recurriren, sonst würde es eben nicht Denken sein; es soll dem Gegebenen die Form der Gegebenheit abstreifen und es selbstständig reproduciren; allein es soll sich weder anmaßen, die Sache machen, noch die Sache erschöpfen zu wollen, es soll sich weder für das Erste, noch für das Letzte halten; denn der Glaube ist sein **prius**, das Schauen sein **posterius**, und Gott das A und O.

Drittes Capitel.

Die Dialektik Anselm's — der Dialog de Grammatico [1]).

Nicht das rohe, natürliche, sondern das gebildete, wissenschaftliche Denken ist das Organ der Erkenntniß. Denn um ein Object, und nun vollends das höchste, in sich aufnehmen und durchdringen zu können, muß das Denken erst seiner selbst durchaus mächtig geworden seyn. Es muß es zu klarster Bewußtheit über sich selbst, zu vollkommener Freiheit und Sicherheit der Bewegung gebracht haben. Es selbst muß sich also erst als diese reine Form Gegenstand und Inhalt werden, bevor es sich anderweitig als solche bethätigen kann. Die Dialektik, die Denkwissenschaft, sieht daher Anselm, wie sein ganzes Zeitalter, als die Ur- und Vorwissenschaft aller andern, auch der Theologie, an, und wir haben schon früher erwähnt, wie eifrig er darauf hielt, daß seine Schüler Dialektik trieben, bevor sie an die Theologie gingen [2]). Dort ist auch des Werkes gedacht worden, welches

---

1) Opp. T. I. P. I. p. 211—220.

2) Bd. I. S. 55 ff.

ein Denkmal dieses seines Eifers für die Dialektik ist: des Dialogs de Grammatico — des einzigen nicht-theologischen, welches er geschrieben hat, und vielleicht seines ersten [1]). Hier möge dasselbe uns dazu dienen, seine eigene Meisterschaft in der Dialektik kennen zu lernen.

Mit Recht hat man es mit der obenerwähnten Schrift Gerbert's de rationali et ratione uti verglichen, weil es nicht sowohl eine Abhandlung, als vielmehr nur die Einübung eines Gegenstandes der Dialektik an einem einzelnen Beispiele ist. Anselm selbst legt ihm daher nur die Bestimmung einer „Einleitung" in die Dialektik bei [2]). Es ist nämlich das Gespräch eines Lehrers mit seinem Schüler, der über die Bedeutung der Kategorieen und namentlich über die Art und Weise, wie ein gegebener Begriff unter sie zu subsumiren ist, nicht auf's Reine kommen kann, und den der Lehrer dabei in der Technik des Denkens überhaupt, vornehmlich im regelrechten Schließen zu üben sucht.

Aristoteles unterscheidet bekanntlich zehn Kategorieen (praedicamenta): Wesen, Größe, Beschaffenheit, Verhältniß, Raum, Zeit, Lage, Haben, Thun, Leiden [3]). Als

---

1) S. oben S. 34 Anm. 2. Jedenfalls hat Anselm den Dialog in Bec, und zwar in den ersten Jahren seines Priorats, verfaßt. Dies geht aus der Vorrede zu den drei andern um diese Zeit entstandenen Dialogen (de Veritate, de libertate arbitrii, de casu diaboli) Opp. T. I. p. 162 hervor. Vgl. Eadmer de vita S. A. l. I. p. 12.

2) Quartum (dialogum) — edidi, sagt er a. a. O., non inutilem, ut puto, introducendis ad Dialecticam, cujus initium est: de Grammatico.

3) Eorum, quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut Substantiam significat, aut Quantitatem, aut Qualitatem, aut Ad aliquid, aut Ubi, aut Quando, aut Situm esse, aut

Beispiele für die Kategorie: Beschaffenheit (qualitas) führt er an: Weiß, Grammatiker rc. [1]). Dieses letztere Beispiel wählt unser Gespräch zum Thema. Es fragt sich: ist wirklich der Begriff: Grammaticus unter die Qualitätsbegriffe zu rechnen? ist er nicht vielmehr ein Wesens- (Subjects-) Begriff? Zwar bemerkt nun der Lehrer, als der Schüler ihm diese Frage vorlegt, sogleich, daß er sowohl das Eine als das Andere sey. Allein so rasch soll die Sache nicht abgemacht werden, und der Schüler selbst gesteht, daß er doch auch gegen die Auffassung des Begriffs: Grammaticus als eines Wesensbegriffs Manches einzuwenden habe. Nun, so solle er dies zuerst vorbringen, sagt der Lehrer.

Der Grammatiker ist ein Mensch, daher ist er ein Wesen: das ist der Schluß, worauf sich die fragliche Auffassung stützt. Aber gegen den Satz: der Grammatiker ist ein Mensch, erhebt sich sogleich der Einwurf, daß zwar kein Grammatiker, wohl aber jeder Mensch ohne Grammatik zu denken ist. Folglich, scheint es, müßte man viel-

---

Habere, aut Agere, aut Pati. Categ. c. 4. Opp. Boëthii (Basil. 1546) p. 127. (Ich citire nämlich stets nach Boëthius, weil Anselm unstreitig den Aristoteles nur in dessen Uebersetzung gelesen hat.) — Von den Kategorieen werden übrigens die Kategoreme (praedicabilia) unterschieden: Genus, Species, Proprium, Differentia, Accidens. Mit diesen hat es die Isagoge Porphyr's zu thun.

1) Eigentlich „Grammatisch." Ut album, grammaticum: übersetzt auch Boëthius ganz richtig. Allein der lateinische Sprachgebrauch kannte eben nur den Grammatiker und die Grammatik; daher das Amphibolische, welches obiges Beispiel für den Lateiner haben mußte, und das es erklärlich macht, wie die Frage, welcher unser Dialog gewidmet ist, entstehen konnte, ja nach c. 21 eine quaestio war, worüber die Dialectici nostris temporibus multum certant.

mehr schließen: kein Grammatiker ist ein Mensch. Dies verneint jedoch der Lehrer (c. 3), indem er dem Schüler einen andern Schluß entgegenhält. Nimm einmal den Begriff: empfindendes Wesen (animal). Ein solches können wir uns ganz gut ohne Vernunft denken; die Vernünftigkeit gehört also keineswegs zu dessen Begriffe. Zum Begriffe: Mensch gehört sie aber ganz nothwendig. Folglich müßten wir schließen: nullus igitur homo animal. Denn die Vordersätze: omne animal potest intelligi praeter rationalitatem, nullus vero homo potest intelligi praeter rationalitatem, wirst du zugeben? Wohl, sagt der Schüler, ich sehe, daß ich mich geirrt habe; aber worin liegt der Fehler? Lehrer: Darin, daß du nicht auf den Sinn deiner Sätze geachtet hast. Denn was heißt das: der Grammatiker sey nicht ohne Grammatik zu denken? Unstreitig dies: als Grammatiker sey er nicht ohne Grammatik zu denken. Und ebenso besagt der andere: jeder Mensch sey ganz gut ohne Grammatik zu denken — als Mensch sey er es. Nun stell' einmal beide Sätze nebeneinander, und du wirst sogleich gewahr werden, daß sich gar nichts daraus schließen läßt, weil sie keinen terminus communis haben. Dennoch, fährt der Lehrer fort (c. 5), hast du einen solchen im Gedanken (in sententia), wenn auch nicht im Ausdruck (in prolatione), und dieser ergiebt die Lösung deines Einwurfs. Näher nämlich analysirt, sagen deine Sätze aus, daß die Grammatik nicht zum Wesen des Menschen gehört, wohl aber zum Wesen des Grammatikers, und hieraus folgt nun zwar nicht, daß der Grammatiker kein Mensch sey, aber wohl, daß Grammatiker und Mensch zwei verschiedene Be-

griffe sind, oder daß Grammaticus nicht so viel als homo ist, und dies ist das Richtige, was du meinst. Um indessen zu sehen, ob der Schüler ihn verstanden habe, legt der Lehrer ihm einen analogen Trugschluß vor (c. 6), und den löst er richtig. Dann aber einen zweiten (c. 7); da verfängt er sich. Nullus homo potest intelligi sine rationalitate; omnis autem lapis potest intelligi sine rationalitate; was folgt daraus? fragt der Lehrer. Nullus igitur lapis homo, versetzt der Schüler. Wie verstehst du das aber? fragt der Lehrer weiter; willst du damit blos sagen, lapis sey nicht so viel als homo, oder willst du mehr ausdrücken, willst du sagen, es sey unmöglich, daß der Stein ein Mensch sey? Schüler: Ich will dies für unmöglich erklären. Lehrer: Nun, hast du denn dann nicht Recht, daraus, daß der Grammatiker nicht ohne Grammatik zu denken ist, der Mensch aber wohl, zu schließen: der Grammatiker sey kein Mensch? Schüler: Allerdings; aber sage mir, woher kommt es, daß der selbe Schluß hier ein falsches und dort ein richtiges Resultat ergiebt? Lehrer: Du hast wieder nicht auf den Sinn der Vordersätze geachtet. In dem Satze: nullus homo potest intelligi sine rationalitate ist die Verneinung eine a b s o l u t e, d. h. der Sinn desselben ist: nullus homo potest aliquo modo intelligi sine rationalitate, und ebenso ist der Sinn des andern: omnis vero lapis quolibet modo potest intelligi sine rationalitate. Hieraus wird dann mit Recht geschlossen: nullus igitur lapis aliquo modo est homo. In deinem Syllogismus müßten demnach die Prämissen lauten: nullus Grammaticus intelligi valet aliquo modo sine Grammatica, und: omnis homo valet quolibet

modo intelligi sine Grammatica. Diese Prämissen erweisen sich aber sogleich als falsch; denn irgendwie, z. B. als Mensch, kann der Grammatiker wohl ohne Grammatik gedacht werden, und ebenso der Mensch, wenn er Grammatiker ist, nicht ohne Grammatik. Der Sinn ist also in beiden Fällen, wie gleichartig sie auch lauten, ein ganz verschiedener; die subauditio, welche bei dem einen ganz nothwendig ist, ist bei dem andern ganz unzulässig. Nun gut, sagt der Schüler c. 8; aber jetzt erlaube mir einmal aus Dem, was du aus meinen Prämissen gefolgert hast, einen weitern Schluß zu ziehen! Das, sagtest du, folge allein daraus, daß Grammatiker und Mensch zwei verschiedene Begriffe sind. Dann ist es aber auch nicht nöthig, schließe ich nun weiter, daß jeder Grammatiker ein Mensch sey; denn zum Wesen des Grammatikers gehört es dann nicht, Mensch zu seyn; gehört es aber nicht zum Wesen des Grammatikers, Mensch zu seyn, so ist es auch überhaupt keiner. Auf gleiche Weise, entgegnet der Meister, könntest du daraus, daß homo und animal zwei verschiedene Begriffe sind, schließen, daß überhaupt kein homo ein animal sey. Du übersiehst, was dies heißt, Grammatiker und Mensch sind zwei verschiedene Begriffe. Es heißt dies: Grammatiker und Mensch sind nicht schlechthin (omnino, simpliciter) das Selbe. Dein Schluß hätte also lauten müssen: Gehört es nicht schlechthin zum Wesen des Grammatikers, Mensch zu seyn, so folgt auch nicht daraus, daß Einer Grammatiker ist, daß er Mensch sey; kein Grammatiker braucht also schlechthin Mensch zu seyn, ist es also auch nicht schlechthin. Hieraus scheint nun aber, fährt der Lehrer c. 9 fort, zu folgen, daß ein Grammatiker

auch nicht Mensch seyn könne, und dies will ich auch weder schlechterdings verneinen, noch schlechterdings bejahen; denn es ist dies eine Frage ganz anderer Art. Hier handelt es sich nur darum, ob der Begriff: Grammatiker den Begriff: Mensch ausschließe, und das, siehst du wohl, ist nicht der Fall. — Doch der Schüler bringt nun Instanzen aus Aristoteles selbst vor. Zu einem „Wesen“ gehöre ja nach Aristoteles vor Allem, nicht an einem Andern zu seyn [1]); den Begriff: Grammaticus führe er aber ausdrücklich als Beispiel des An=einem=Andern=Seyns an [2]); wie könne er ihn also unter die Wesensbegriffe rechnen? Lehrer: Erinnerst du dich denn aber nicht jener andern Stelle [3]), wo er denselben Begriff als ein Beispiel davon anführt, daß jeder Einzelbegriff einen Art= und Gattungs=Begriff in sich schließe, indem ein Grammatiker 1) quidam homo, 2) homo, 3) animal sey? Da faßt er ihn doch deutlich als einen Wesens= (Subjects=), nicht als einen Qualitätsbegriff. Siehst du überhaupt nicht, daß in unserm Begriffe zwei Begriffe liegen: der Begriff: Mensch, und der Begriff: Grammatik? Jenachdem du nun auf den einen oder auf den andern reflectirst, fällt er unter die Wesens= oder unter die Qualitätsbegriffe. Nun noch Eins, sagt der Schüler c. 10. Aristoteles unterscheidet bekanntlich

---

1) Commune est omni substantiae: in subjecto non esse. Categ. c. 5. (Boëth. Opp.) p. 134.

2) Eorum, quae sunt in subjecto. Es kann nur die Stelle Categ. c. 2. p. 119 gemeint seyn, wo jedoch von der Grammatik, nicht von dem Grammatiker die Rede ist.

3) C. 5. p. 134. Quendam enim hominem dicis Grammaticum esse, ergo et hominem et animal Grammaticum dicis.

zweierlei Wesen: primas und secundas substantias (die Individuen und die Arten und Gattungen), und giebt als das Unterscheidende der „ersten Wesen" an, daß sie immer nur Eins sind und nie Prädicat werden können, als das der „zweiten," daß sie Mehreren gemeinsam sind und das Was (Quid) derselben ausmachen [1]). Bezeichnet nun unser Begriff ein Wesen, so muß er entweder eins der „ersten," oder eins der „zweiten" bezeichnen. Allein 1) ist Grammatiker ein Prädicat und von Mehreren aussagbar, folglich keine prima substantia; 2) aber doch auch kein genus und keine species und keine Quidditätsbestimmung (non dicitur in eo quod quid [2])), folglich keine secunda substantia. Wie reimst du das? Lehrer: Ganz einfach durch die Bemerkung, daß, wie wir schon sahen, relativ (secundum aliquid) der Grammatiker kein Prädicat ist, sondern ein Individuum, quidam homo, wie Aristoteles sagt, folglich eine prima substantia, und eben so relativ, als

1) Ibid. p. 128. Substantia, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, est quae neque de subjecto aliquo dicitur, neque in subjecto aliquo est, ut quidam homo et quidam equus. Secundae autem substantiae dicuntur species — et harum specierum genera etc. P. 134: Primae substantiae ideo quod aliis omnibus subjacent, et alia omnia vel de ipsis praedicantur, vel in ipsis sunt, propter hoc maxime substantiae primae dicuntur. (Vgl. Metaph. XIII, 10.)

2) Aber wohl in eo quod quale, s. c. 6. Beides unterscheidet nämlich Aristoteles sehr genau. Allerdings, sagt er, bezeichnen genus und species nicht sowohl ein hoc aliquid, als vielmehr ein quale quid; non autem simpliciter quale quid significant, quemadmodum album, nihil enim album aliud significat quam qualitatem, genus autem et species circa substantiam qualitatem determinant. Categ. c. 5. p. 138.

homo, eine species, als animal ein genus, folglich eine secunda substantia.

Hoffentlich wirst du also nun zugeben, fährt der Lehrer fort (c. 11), daß wir ohne Widerspruch sagen können, der Grammatiker sey sowohl ein Wesen, als auch eine Qualität, jenachdem wir auf ihn als Menschen oder auf die Grammatik reflectiren. Wohl muß ich das, seufzt der Schüler; aber vollständig „beruhigt" bin ich damit noch nicht. Wenn nämlich der Grammatiker doch auch ein Wesen ist: woher kommt es, daß ihn die Dialektiker immer nur als Qualität betrachten, während der gewöhnliche Menschenverstand ihn gerade umgekehrt immer nur als Wesen faßt? Und ist unser Begriff je nach seinen Theilbegriffen ein Wesens- oder ein Qualitätsbegriff: kann man dann nicht auch einen Wesensbegriff, wie z. B. den Begriff: Mensch, als Qualitätsbegriff fassen? Denn seine Theilbegriffe, Momente hat doch auch dieser. Allein bedenke, lautet die Antwort c. 12, daß der Begriff: Mensch die Momente, welche ihn bilden, in ganz anderer Weise vereinigt enthält, als der Begriff: Grammaticus die Momente: Mensch und Grammatik. Jener befaßt sie nämlich als eine unmittelbare Einheit, und die Selbst- oder Wesenheit ist den übrigen nicht bei-, sondern übergeordnet, weil der Grund der übrigen, so daß diese des Wesens bedürfen, nicht das Wesen ihrer, um zu existiren [1]). Weil der Mensch vor allem Andern (principaliter) Selbst oder Wesen ist, kann man ihn auch schlecht-

---

1) Nulla enim est differentia substantiae, sine qua substantia inveniri non possit, et nulla differentiarum ejus sine illa potest existere.

weg Wesen nennen; man kann aber nicht so schlechtweg sagen: der Mensch ist Vernunft 2c., denn alle diese andern Momente inhäriren dem Wesen, das Wesen aber trägt sich selbst; der Mensch hat Vernunft, aber ist ein Wesen. In unserm Begriffe dagegen bilden die Momente: Mensch und Grammatik keine unmittelbare Einheit, sondern unmittelbar (per se) ist darin nur das letztere Moment enthalten, das erstere blos mittelbar (per aliud). Oder, um es prägnanter auszudrücken, das Wort: Grammaticus ist in Beziehung auf den Begriff: Mensch ein appellativum, kein significativum, in Beziehung auf den Begriff: Grammatik aber ein significativum, kein appellativum, daher man wohl den Grammatiker einen Menschen und einen Menschen Grammatiker nennen (appelliren) kann, aber nicht die Grammatik einen Grammatiker oder umgekehrt. Halt, sagt der Schüler c. 13; hierüber muß ich mir eine nähere Erläuterung ausbitten. Was heißt dies: unmittelbar (per se) enthalte unser Begriff nur das Eine Moment, das andere blos mittelbar (per aliud)? Scheint mir doch der Begriff: Mensch nicht minder unmittelbar in demselben zu liegen, als der Begriff: Grammatik, da ich mir einen Grammatiker eben nur als einen Menschen mit der Grammatik denken kann. Lehrer: Du würdest also wohl Grammaticus geradezu definiren: homo sciens Grammaticam? Gieb Acht, was dann folgt. Die Grammatik wird dann sofort eine Wesensbestimmtheit (substantialis differentia) des Grammatikers, d. h. unterscheidet den Grammatiker auch als Menschen von dem Nicht-Grammatiker, denn der Nicht-Grammatiker ist dann auch non-homo sciens Grammaticam; kurz: die Grammatik bleibt nichts

Accidentelles mehr im Verhältnisse zu dem Begriffe: Mensch [1]), der Grammatiker ist in keiner Beziehung ohne Grammatik zu denken. Wenn es aber auch richtig ist, daß die Grammatik nur am Menschen als Accidens vorkommt (soli homini accidit): vorstellen (fingere) läßt sich jedenfalls ein Wesen, das nicht Mensch wäre und doch Grammatik verstände; ein non-homo würde dann nach deiner Definition ein homo sciens Grammaticam seyn. Und auch abgesehn von dieser Fiction, wenn Grammaticus s. v. a. homo sciens Grammaticam ist, wie könnte man sagen: Socrates est homo Grammaticus? das wäre ja s. v. a. homo homo sciens Grammaticam. Also unmittelbar ist in dem Begriffe: Grammaticus der Begriff: Mensch nicht enthalten. An sich (per se) ist Grammaticus nur s. v. a. sciens Grammaticam. Das ausdrücklich darin enthaltene („significirte") Moment ist lediglich die Grammatik [2]). Aber mittelbar (per aliud), sagt der Schüler c. 14, oder appellative, wenn auch nicht

---

1) Non potest adesse et abesse a Grammatico praeter subjecti corruptionem. Vgl. Porph. Isag. c. 5. p. 92.

2) Es gilt dies, bemerkt Anselm beiläufig, von allen andern Denominativis. Wäre in Hodiernum z. B. schon mitgesetzt, was hodiernum ist, so würde es dies und zugleich die Zeit bezeichnen, also kein Nomen, sondern ein Verbum (ein Zeitwort) seyn; und ein Satz (oratio), welcher letztere entsteht, wenn ein Nomen und dessen Zeit (durch das Verbum) zugleich ausgedrückt wird, ist es doch auch nicht. Vgl. hiezu Aristot. de interprett. c. 2—4. p. 220 sqq., wo Nomen, Verbum und Satz so definirt werden, daß Nomen eine vox significativa sine tempore sey (c. 2), Verbum eine vox consignificans tempus (c. 3), der Satz aber die Verbindung Beider als Theile zu einem Ganzen (nämlich eine vox significativa, cujus partium aliquid significativum est separatum, ein solches Bezeichnungs-Ganzes, dessen Theil schon ein Bezeichnendes ist).

significative, gabst du doch zu, sey der Begriff: Mensch darin enthalten; was heißt dies? Denke dir, erwiedert der Lehrer, es stände irgendwo ein weißes Pferd, ohne daß du es sähest, und es sagte dir Jemand: dort steht ein Weißes; würdest du wissen, daß dies ein Pferd ist? Schüler: Nein, sondern nur die Vorstellung dieser Farbe würde in mir erweckt. Lehrer: Und wenn du auch nicht blos die Farbe, sondern zugleich einen Gegenstand, an dem sie haftet, dabei dir vorstelltest, so würde dies doch eine ganz unbestimmte Vorstellung seyn, und du wüßtest in der That nicht, was das Weiße ist. Gesetzt nun aber, es stände das Pferd vor dir und daneben ein schwarzer Ochs, und Jener sagte: schlag' das Weiße!, so wüßtest du sogleich, was er meinte, ohne daß er hinzusetzte: das Pferd. In diesem Falle würde dir also das Wort: das Weiße eben so gut, als das Wort: Pferd, den Gegenstand angeben, auf welchen deine Thätigkeit gerichtet werden soll, und nun wirst du verstehen, was ich mit dem Unterschiede: per se und per aliud habe sagen wollen. Per se bezeichnet das Wort: album nur die albedo, oder richtiger: es ist s. v. a. habens albedinem. Per aliud aber, nämlich hier: vermittelst des Gesichts, welches dir das Pferd zeigt, bedeutet es das Pferd. Diese letztere Bedeutung ist also nur eine mittelbare, durch etwas Anderes als das bezeichnende Wort vermittelte; jene erstere ist die unmittelbare d. h. mit dem Worte selbst gesetzte. Man muß also wohl zwischen mittelbarer und unmittelbarer Bedeutung der Wörter unterscheiden, und immer festhalten, daß nur die letztere die eigentliche Bedeutung ist, d. h. die dem bedeutenden Worte wesentliche, während die andere eine zufällige (accidentelle) ist.

Alles dies ist mir jetzt deutlich, sagt der Schüler c. 16. Noch aber bleibt das Dilemma übrig, daß einerseits unser Begriff ein bloßer Qualitätsbegriff sein soll, während Niemand auf die Frage: was ist ein Grammatiker? antworten wird: eine Qualität, sondern Jeder an den Grammatiker selbst denken; und daß andrerseits doch wiederum nur der Mensch, nicht die Grammatik, also nöthigenfalls der Mensch auch ohne Grammatik, der Grammatiker seyn soll. Denn das Letztere kann man die Dialektiker nicht minder eifrig behaupten hören, als das Erste, während wir doch gesehen haben, daß Mensch und Grammatik *zusammen* den Grammaticus ausmachen. Einmal also sagen sie: der Grammatiker sey eine Qualität, und das andere Mal: nur der Mensch, nicht die Grammatik, sey der Grammatiker. Lehrer: Um zunächst diese letzte Schwierigkeit zu beseitigen, so mußt du einen doppelten Sinn unterscheiden. Allerdings ist nur der Mensch, d. h. nicht die Grammatik, der Grammatiker, weil nur er es ist, der die Grammatik *hat*, nicht die Grammatik ihn; aber dieses „nur" (solus homo) soll nicht sagen, der Mensch sey *allein*, d. h. auch ohne Grammatik, der Grammatiker; denn das ist ganz richtig, daß erst *mit* der Grammatik der Mensch ein Grammatiker ist. Aber wie, wenn Einer den Andern führt, *nur* der Führende der Vorgänger ist, jedoch nicht *allein*, d. h. *ohne* den Andern, so ist's mit dem solus homo und homo solus in deinem Satze. Was aber das Erste betrifft, daß nämlich die Dialektiker sagen, Grammaticus sey eine Qualität, während doch in Wirklichkeit der Grammatiker ein Mensch ist, so mußt du bedenken, daß die Dialektik es nicht mit den Dingen als

solchen zu thun hat, sondern mit den sie bezeichnenden Ausdrücken (vocibus) und deren Bedeutung, obwohl mittelbar auch mit den Dingen, weil die voces eben die Dinge bedeuten [1]). Aristoteles sagt auch nicht (in principio tractatus Categoriarum [2])): Eorum, quae sunt, singulum est substantia aut quantitas etc., sondern: Eorum, quae secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut substantiam significat aut quantitatem etc. Und nicht die Bedeutung meint er, welche die Wörter per aliud und accidentaliter haben (denn dann würde es heißen: Eorum, quae s. n. c. dicuntur, singulo aut substantia appellatur aut quantitas etc.), sondern die, welche sie per se und substantialiter haben, und von der er in der Schrift de interpretatione handelt [3]). Wenn ich dich also frage: quid est Grammaticus?, so mußt du als Dialektiker antworten: es ist eine vox significans qualitatem, und weiter: die res, die dadurch bezeichnet ist, ist eine Qualität. Denn zunächst ist immer die vox in Betracht zu ziehen, erst in zweiter Instanz die res. Sagt z. B. Aristoteles: omnis

---

1) Vgl. die praef. des Boëthius zu seinem Commentar zu den Kategg. p. 112 sqq. Decem praedicamenta quae dicimus, infinitarum in vocibus significationum genera sunt; sed quoniam omnis vocum significatio de rebus est, quae voce significantur, in eo quod significantes sunt, genera rerum necessario significabunt. — Non (tamen) de rerum generibus, neque de rebus, sed de sermonibus rerum genera significantibus in hoc opere tractatus habetur etc.

2) D. i. c. 4, s. oben S. 59. Anm. 3.

3) In diffinitione nominis et verbi, s. oben S. 68. Anm. 2. Vgl. c. 15. s. f.

substantia videtur significare hoc aliquid [1]), so ist sein nächster Sinn: omnis vox significans substantiam. Bei dem Worte: Grammaticus mußst du also ganz davon absehen, daß der Grammatiker in Wirklichkeit und nach Dem, was wir bei dem Worte meinen, secundum appellationem, ein Mensch ist, sondern dich lediglich an das Wort und dessen unmittelbare Bedeutung (significatio) halten, und da ist Grammaticus ein Qualitätsbegriff. Diese Abstraction kann dich schon die Grammatik selbst lehren. Denn wenn sie sagt: lapis sey männlichen, petra weiblichen Geschlechts, so fällt ihr nicht ein, dem Steine in Wirklichkeit ein Geschlecht beizulegen; sie hat dabei nur die Wortform im Auge. Ganz eben so macht es die Dialektik, nur daß sie es nicht mit der Form des Worts, sondern mit dessen Inhalt zu thun hat, d. h. mit dem dadurch bedeuteten Begriffe.

Aber wenn denn doch „Grammatiker" nicht geradezu s. v. a. Grammatik ist, sagt der Schüler c. 19, sondern Den bezeichnet, der die Grammatik hat, eine Qualität also nur in so fern, als es das Haben, den Besitz einer Qualität ausdrückt, so scheint es mir, daß wir unsern Begriff nicht minder unter die Kategorie: Haben, als unter die Kategorie: Qualität rechnen können [2]). Gewiß, erwiedert der Lehrer; gerade wie auch der andere von Aristoteles angeführte Begriff, Weiß, einerseits als Qualität, andrerseits als ein Haben gefaßt werden kann. Schüler: Aber kann denn ein und derselbe Begriff unter mehrere Kategorieen

1) Categ. c. 5. p. 137.
2) S. S. 59. Anm. 3.

gehören? Lehrer: Allerdings, jenachdem er selbst eine Mehrheit in sich schließt. Nur kommt es auf die Art an, wie er sie in sich schließt. Schließt er sie als Einheit ein, so kann er auch nur zu Einer Kategorie gehören; ist dies aber nicht der Fall, zu mehreren. Schon oben führte ich den Begriff: Mensch an: in diesem bilden die Momente eine unauflösliche Einheit; das Wesen (Selbst) und die Qualitäten machen da Ein Ganzes aus, und so fällt denn auch dieser Begriff nur unter die Eine Kategorie: Wesen, weil das Wesen (Selbst), wie wir sahen, das Grund- oder Hauptmoment ist. Man kann daher wohl den Menschen ein Quale, aber nicht eine Qualität nennen. Anders ist es mit einem Begriffe wie Weiß; denn ich setze voraus, daß du dabei nicht etwa an ein weißes Ding denkst, sondern eben nur die Weiß-heit (albedinem) in's Auge faßt. Daß nun diese sowohl als Qualität, wie als Besitz (habere) betrachtet werden kann, leuchtet ein; aber Beides, Qualität und Besitz, sind auch gar nicht Momente dieses Begriffs als ihres Ganzen, sondern lediglich Beziehungen, welche er in sich schließt. Er enthält sie, aber nicht als Einheit; Weiß ist gleich sehr Besitz wie Qualität. Bilden sie denn aber nicht dadurch schon, daß sie eben beide in ihm enthalten sind, eine Einheit? fragt der Schüler c. 20. Nein, sagt der Lehrer; denn eine Einheit entspringt aus Mehreren nur in drei Fällen: 1) wenn die Theile unter eine und dieselbe Kategorie gehören, wie z. B. Leib und Seele zusammen das beseelte Wesen (animal) ausmachen; 2) wenn sie sich wie Genus und specifischer Unterschied zu einander verhalten; so ergeben Leib, das Genus, und Mensch, der specifische Unterschied, zusammen den Begriff

des Menschenleibes; 3) wenn die Species mit den Eigenthümlichkeiten (proprietatibus) sich verbindet, die menschliche Art z. B. mit den Bestimmtheiten, die sie zu Plato machen. Nun sind aber Qualität und Habere verschiedene Kategorieen; keines von Beiden verhält sich ferner zum andern wie Genus und specifischer Unterschied, u. s. f. Folglich sind sie auch gar nicht Eins, sondern bilden jedes für sich ein reines Accidens an dem Gegenstande, der eben weiß ist; nur daß Weiß nicht diesen Gegenstand, sondern blos die Accidentien bedeutet. Gegen dies Letztere hat nun aber der Schüler noch die Einwendung, daß doch albus so viel sey als habens albedinem, daß daher zwar nicht ein bestimmtes habens (hoc vel illud habens), wohl aber ein habens überhaupt (a l i q u i d habens) dadurch bezeichnet werde. Allein dies bestreitet der Lehrer c. 21. Denn wenn es auch richtig ist, daß Weiß immer nur von einem Gegenstande ausgesagt werden kann, so folgt doch daraus nicht, daß es schon an sich einen solchen, wenn auch nur unbestimmt, b e d e u t e t; sondern albus heißt lediglich: habens albedinem, weiter nichts. Also einfach die Qualität (albedo) und das Habere liegt darin, und zwar unverbunden, ohne daß sie ein Ganzes bilden; denn albus ist eben so sehr das Eine wie das Andre. Auf diese Weise kann also recht gut ein Begriff, welcher mehrere Beziehungen enthält, ohne sie in Eins zu fassen, unter mehrere Kategorieen gehören. So auch unser Begriff. Diesem Resultate ergiebt sich nun auch am Ende der Schüler, und so entläßt ihn der Lehrer mit dem Wunsche, daß das Gespräch, wenn auch keine abschließende Belehrung, doch eine heilsame Uebung im Denken für ihn gewesen sein möge.

Und in dieses Urtheil wird wohl auch jeder spätere Leser einstimmen. Leicht, müssen wir jedenfalls sagen, nimmt es Anselm mit dem Denken nicht. Der geringste Begriff muß ihm erst nach Form und Inhalt, nach seiner ganzen logischen Natur Red' und Antwort stehn, ehe er irgend einen weitern Gebrauch davon macht. Und wie weiß er da jedes Moment zu beachten, jede Seite hervorzuziehn, jede Relation zu verfolgen! Welche Fülle von Beobachtungen ergiebt sich ihm, und wie fruchtbar führt er immer das Einzelne auf ein Allgemeines zurück, um das Eine durch das Andre zu erläutern, zu bestätigen, zu bestimmen! Auch die dialektische Bildung Anselm's erhellt aus unserm Dialoge. Sie beschränkt sich freilich, dem Stande der Zeit gemäß, auf die Kunde des Aristoteles. Aber wie er diesen studirt haben muß, zeigt sein wirkliches Verständniß desselben, das u. A. aus den Bemerkungen über die Bedeutung der Kategorieen und der Dialektik überhaupt hervorgeht. Eben dieses Verständniß befähigte ihn nun auch, sich mit großer Selbstständigkeit auf diesem schwierigen Gebiete zu bewegen; denn das ist das dritte Charakteristische, was sich sogleich herausstellt, wenn wir unsern Dialog z. B. mit Gerbert's mehrerwähnter Schrift vergleichen. Während Gerbert offenbar Mühe hat, den von den Alten erlernten Stoff in Fluß und Anwendung zu bringen, weshalb die Untersuchung äußerst schwerfällig vor sich geht und die bunteste Unordnung herrscht, ist Anselm desselben durchaus mächtig, verwendet ihn leicht und frei, ja schreitet schon zu Erweiterungen und Modificationen fort. Die Histoire litéraire de la France hat daher Recht, wenn sie unsern Dialog den ersten wahrhaften Fortschritt in

der Dialektik nennt [1]). Er bezeichnet in der That einen Wendepunkt der Entwickelung: er ist die Probe, die das Mittelalter von der in der Schule des Aristoteles erlangten Reife zu einer selbstständigen Reproduction dieser Wissenschaft ablegte.

---

1) T. VII. p. 131. — Cousin freilich (a. a. O. p. CII) bedauert es, daß Anselm diesen Dialog geschrieben hat; car il est tout aussi vain et tout aussi insignifiant, que le morceau de Gerbert. Allein ich zweifle, ob er ihn auch nur ordentlich gelesen hat; denn er läßt ihn sur une misérable difficulté du livre d'Aristote de l'Interprétation (!) rouliren.

Viertes Capitel.

Der Realismus Anselm's — der Dialog de Veritate [1].

Die formelle Seite der Speculation Anselm's haben wir kennen gelernt; jetzt gilt es, die materielle zu erkunden. Wir treten also mit ihm an die Dinge, die Wirklichkeit heran, und da ist die allererste Frage, die wir uns vorlegen müssen: worauf geht das Denken aus, was bezweckt es, wenn es erkennen will? Und das heißt mit andern Worten: was ist Wahrheit? Gerade über diesen Begriff besitzen wir aber einen eigenen Dialog Anselm's, den er zur Erläuterung einer Stelle des Monologiums (also gleichfalls in den ersten Jahren seines Priorats in Bec) geschrieben hat, und der uns am Besten seine Auffassung der Wirklichkeit überhaupt, seine Metaphysik, wenn wir so sagen dürfen, oder richtiger seinen Realismus erkennen lassen wird.

An jener Stelle (c. 18) hatte nämlich Anselm gesagt, daß die Wahrheit keinen Anfang und kein Ende habe, weil der geringste Satz schon, welcher eine Wahrheit ausspreche, also wahr sey, dieses bleibe, man möge ihn in die Ver=

---

1) Opp. T. I. p. 162—171.

gangenheit oder in die Zukunft verlegen. Es lasse sich schlechterdings nicht denken, weder daß er jemals nicht wahr gewesen sey, noch daß er jemals nicht werde wahr seyn, also keine Zeit, wo er entweder anfangen oder aufhören könnte wahr zu seyn; denn er sey vielmehr wahr, wie in alle Zukunft, so in alle Vergangenheit. Anselm hatte dies dort auf Gott als die absolute Wahrheit angewandt. Als diese könne Gott weder jemals beginnen, noch jemals enden zu seyn, sondern eben einfach nur seyn. Hieran knüpft nun der Schüler in unserem Dialoge die Frage, ob denn Gott und die Wahrheit schlechthin zusammenfallen, und bittet überhaupt um eine genauere Bestimmung dieses Begriffes.

Wir wollen zu diesem Behufe, erwiedert Anselm, zunächst die verschiedenen Gebiete durchgehen, auf welchen derselbe vorkommt, und da in Bezug auf Aussagen wohl am Häufigsten von Wahr oder Falsch die Rede ist, mit der Untersuchung beginnen, wann eine Aussage (enuntiatio) wahr sey. Du wirst sagen: wenn die Sache sich so verhält, wie die Aussage angiebt, sey diese eine Bejahung oder eine Verneinung; denn den Sachverhalt drücke auch eine Verneinung aus, sobald Das wirklich nicht ist, wovon sie sagt, daß es nicht sey. Und gewiß ist der Sachverhalt, positiv oder negativ, der Grund der Wahrheit der Aussage; aber die Wahrheit des Wahren muß doch in dem Wahren selbst liegen, weil dies nur dadurch wahr seyn kann, daß es wirklich an der Wahrheit Theil hat [1]). Also

1) Nihil est verum nisi participando veritatem, et ideo veri veritas in ipso vero est.

in der Aussage selbst muß die Wahrheit derselben liegen. In der Satzform freilich und Allem, was die Aussage nur zur Aussage macht, wird sie auch nicht liegen; denn dann müßte jede Aussage wahr seyn, weil ja jede ein Satz, jede ein Bedeutendes ist u. s. w. Allein laß uns einmal zusehn, was die Aussage soll, was ihr Zweck ist. „Nun, der geht eben auf die Sache; sie soll Ab- und Ausdruck dieser sein." Ganz recht; Ab- und Ausdruck der Sache soll sie seyn. Wenn sie also dies leistet, wird sie ihren Zweck erfüllen oder ihrer Bestimmung entsprechen, und so wird wohl ihre Wahrheit zunächst in eben dieser ihrer Angemessenheit zu ihrem Zwecke bestehen, weil aber der Zweck der Rede als eines Bezeichnungsmittels nur der seyn kann, die Dinge zu bezeichnen, wie sie wirklich sind, weiter in der Uebereinstimmung mit dem Sachverhalte. „Aber," fällt hier der Schüler ein, „leistet nicht auch eine Aussage, was sie soll, wenn sie mit dem Sachverhalte nicht übereinstimmt? Denn eben nur auszusagen, anzugeben, kann der Zweck der Aussage seyn, mit der Sache mag es stehen, wie es will." Diesen Einwurf beseitigt der Lehrer, indem er einen doppelten Zweck unterscheidet. Allerdings, kann man sagen, erfüllt die Rede ihren Zweck oder leistet, was sie soll, wenn sie überhaupt nur bezeichnet und angiebt, es mag der Sache entsprechend seyn oder nicht. Denn zu bezeichnen, auszudrücken, ist die ihr verliehene Gabe, ist das Vermögen der Rede, und die Bethätigung dieses Vermögens an sich schon ist, weil Vollziehung einer Function, die Verwirklichung eines Sollens, eines Zweckes. Allein es fragt sich: wozu hat der Mensch diese Gabe erhalten, wozu soll dieses Vermögen (als Mittel)

dienen? Dies wird erst den eigentlichen Zweck ausmachen, die Bestimmung der Rede. Und da kann keine Frage seyn, daß das Zeichen die Sache ausdrücken soll, wie sie ist, nicht wie sie nicht ist. Durch die Erfüllung dieses Zweckes wird also erst die Rede leisten was sie soll, oder wirklich ihren Zweck erfüllen [1]). Die Erfüllung dieses Zweckes aber ist in die Freiheit gestellt, während die Bethätigung des Vermögens von selbst erfolgt, wenn nur überhaupt geredet wird. Den Naturzweck der Rede erfüllt daher jede Rede, den ethischen (eigentlichen) nicht. Denn die Bezeichnung der Dinge, wie sie sind, ist nur ein Gebrauch, eine Anwendung, die ich von der Gabe der Rede mache; diese selbst ist sowohl das Vermögen die Dinge zu bezeichnen wie sie sind, als wie sie nicht sind; ja sie muß das Vermögen dieses Doppelten seyn, soll es eben einen ethischen Gebrauch der Rede geben [2]). Aber Zweck, ethischer Zweck der Rede bleibt darum doch nur: die Dinge zu bezeichnen, wie sie sind, und so ist auch nur

---

1) Oder (wie Anselm es ausdrückt): cum significat esse quod est, dupliciter facit (oratio) quod debet, quoniam significat et quod accepit significare, et ad quod facta est. Aber nur das Letztere ist ihr eigentliches Sollen.

2) Non enim accepit significare rem esse, cum non est, vel non esse, cum est, nisi quia non potuit illi dari tunc solummodo significare esse, quando est, vel non esse, quando non est. — Alia igitur est rectitudo et veritas, quia (l. qua) significat ad quod significandum facta est, alia vero, quia (qua) significat quod accepit significare. Quippe ista immutabilis est ipsi orationi, illa vero mutabilis; hanc namque semper habet, illam vero non semper; istam enim naturaliter habet (non potest non habere, heißt es weiter unten), illam vero accidentaliter et secundum usum.

der Gebrauch, welcher sie zu dieser Bezeichnung gebraucht, der rechte, weil aber der rechte, auch der wahre [1]).

Wenden wir uns nun zu dem Gebiete des Denkens, fährt Anselm fort (in c. 3), so finden wir, daß auch da der Begriff: Wahr insgemein auf die Sache bezogen wird. Wir nennen nämlich einen Gedanken wahr, wenn derselbe die Dinge erfaßt und begreift, wie sie sind. Aber eben hierin besteht ja auch die Bestimmung des Denkens [2]). Genauer also werden wir in die Erfüllung seiner Bestimmung die Wahrheit des Denkens setzen, und nur weil diese Bestimmung in der Erfassung der Dinge nach ihrem wirklichen Wesen besteht, in eben diese Erfassung.

Allein auch der Wille hat seine Wahrheit, wie die persönliche Wahrheit selbst bezeugt, wenn sie sagt (Joh. 8, 44), daß der Teufel nicht in der Wahrheit bestanden sey; denn dieß Nichtbestehen kann nur ein Willensact gewesen seyn, da es ihm zur Sünde gerechnet wird. Und auch da fallen Wahr und Recht zusammen. Denn so lange der Teufel wollte, was er sollte, und das heißt: was die Aufgabe, die Bestimmung des Wollens war (ad quod voluntatem acceperat), stand er in der Wahrheit; sowie er wollte, was er nicht sollte, fiel er. Der wahre Wille wird also derjenige seyn, welcher will, was er soll, d. h. der rechte.

---

1) Von selbst versteht es sich übrigens, setzt Anselm hinzu, daß dieß nicht bloß von der Rede, sondern auch von jedem andern Bezeichnungsmittel, ut sunt scripturae vel digitorum loquela, gilt.

2) Ad hoc namque nobis datum est posse cogitare esse vel non esse aliquid, ut cogitemus esse, quod est, et non esse, quod non est.

Wie eine Wahrheit des Wollens, so lehrt uns der Herr auch eine Wahrheit des Thuns kennen, wenn er sagt (Joh. 3, 21): „Wer die Wahrheit thut, kommt an das Licht", und worin diese Wahrheit bestehe, erklärt er durch das vorhergehende (v. 20): „Wer Arges thut, der hasset das Licht." Also „Arges thun" und „die Wahrheit thun" stehn sich gegenüber; die Wahrheit thun ist demnach s. v. a. das Gute thun, und das Gute thun = das thun, was man thun soll, das Rechte thun. Diese Definition, fügt Anselm hinzu, läßt sich auch auf andre als ethische, läßt sich auf alle Thätigkeiten ausdehnen. Auch das Feuer, kann man z. B. sagen, thut, was es soll, d. h. thut die Wahrheit, wenn es wärmt; denn es ist dieß seine natürliche Bestimmung, das mit seinem Seyn gesetzte Sollen [1]). Man darf auch den Ausdruck: Thätigkeit nicht zu eng nehmen. Wer z. B. leidet, was er soll, oder wer sich auch nur befindet, steht, sitzt, wie und wo und wann er soll, thut die Wahrheit, weil das, was er soll. Auch das Wollen, das Denken ist in diesem Sinne ein Thun. Aber immer müssen wir zwischen der Erfüllung des Natur- und des ethischen Zwecks, zwischen Nothwendigem und Freiem unterscheiden, wie wir schon bei Betrachtung der Wahrheit der Rede sahen. Die Bethätigung des Vermögens, rein als solche, ist nur die natürliche Wahrheit (rectitudo) des Thuns; etwas Anderes die vernünftige oder freie Anwendung, die ich von dem Vermögen mache. Bei dieser tritt ein höherer Zweck ein, wornach sich das Urtheil über Recht oder Unrecht richtet, und da erst kann auch von Zurechnung

---

1) A quo habet esse, ab eo accepit calefacere.

die Rede seyn, weil die Erfüllung dieses Zwecks keine Nothwendigkeit ist, wie die des Naturzwecks [1]).

Noch Ein Punct ist zu erörtern, um kein Gebiet der Wahrheit zu übergehn: giebt es eine Wahrheit der Sinne? Man spricht so häufig von einer Täuschung derselben; es scheint also, daß da nur in einzelnen Fällen Wahrheit stattfindet. Allein näher betrachtet, steht es anders. Die Sinne geben stets das Rechte an, und nur wir sind's, die sich täuschen, d. h. die Vorstellung täuscht sich, nicht die sinnliche Wahrnehmung [2]). Wenn z. B. ein Knabe vor einem gemalten Drachen sich fürchtet, so ist der sinnliche Eindruck bei ihm ganz der selbe, wie bei den Erwachsenen; die Täuschung liegt also nicht in dem Eindrucke selbst, sondern in der Vorstellung, die sich mit demselben verbindet, weil der Knabe noch nicht gelernt hat, Sache und Bild zu unterscheiden. Auch wenn uns z. B. das, was wir durch ein Rubinglas sehen, roth erscheint, ob es gleich in Wirklichkeit eine andere Farbe hat, so ist's nicht der Sinn, der sich täuscht; denn das Auge empfängt allerdings nur die Farbe, die ihm zunächst begegnet, und dieser Eindruck ist ein ganz richtiger, weil es in der Natur des Auges liegt, von der Farbe des Mediums so afficirt zu werden, daß es, je nach der Dichtigkeit des Mediums, die Empfänglichkeit für die dahinter-

---

1) Ex necessitate namque ignis facit veritatem et rectitudinem, cum calefacit, et non ex necessitate facit homo rectitudinem et veritatem, cum bene facit. Unde animadverti potest, rectitudinem seu veritatem actionis aliam esse necessariam, aliam non necessariam (aliam naturalem, aliam non naturalem, rationalem — irrationalem).

2) Ipse — sensus interior se fallit, non illi mentitur exterior.

6*

liegenden Farben verliert [1]); also nicht der Sinn ist's, welcher sich täuscht, sondern wir, die wir diese Beschaffenheit des Sinns nicht kennen und so durch denselben uns täuschen lassen [2]). Die Sinne selbst geben immer nur an oder reflectiren in's Innere (renuntiant), was sie empfangen oder was sie zu empfangen das Vermögen und die Bestimmung haben, sey es, daß ihre Thätigkeit von ihnen selbst oder von einer andern Ursache ausgeht. Sie erfüllen also ihren Zweck, leisten was sie sollen, d. h. thun die Wahrheit in jenem Sinne, in welchem überhaupt von einer Wahrheit des Thuns die Rede seyn kann.

Aber eben diese Wahrheit leitet uns weiter. Giebt es eine Wahrheit des Thuns, so muß es auch eine Wahrheit des Seyns geben. Oder kann man wohl annehmen, daß irgend etwas irgendwo und irgendwann sey, was nicht sein Seyn in und aus der höchsten Wahrheit hätte, was etwas Anderes seyn könnte, als was es da ist, oder was nicht eben dadurch wäre, daß es da ist? Alles also, was ist, ist in so fern wahrhaft, als es ist, was es da (in der höchsten Wahrheit) ist. Ja da Alles, was ist, nur dadurch eben ist, daß es da ist, so können wir zu der „absoluten"

---

1) Si enim visus, quantum capax est coloris, tantum afficitur priore colore, non potest alium sentire simul colorem.

2) Qui ergo hoc nescit, putat visum renuntiare, quia omnia, quae post prius assumptum colorem sentit, aut omnino aut aliquatenus ejusdem sint coloris. Unde contingit, ut sensus interior culpam suam imputet sensui exteriori. Similiter cum fustis integer, cujus pars est intra aquam, et pars extra, putatur fractus—non culpa sensuum est, qui renuntiant quod possunt, quoniam ita posse acceperunt, sed judicio animae imputandum est, quod non bene discernit, quid possint illi aut quid debeant.

Behauptung fortschreiten, daß es überhaupt kein Seyn giebt, was nicht wahrhaft wäre, weil es eben nicht wäre, wenn es nicht in der höchsten Wahrheit (begründet, enthalten) wäre. Allem Seyenden kommt also Wahrheit zu; denn Alles ist schon dadurch, daß es ist, der Ausdruck eines Sollens, weil es eben, insoweites ist, der Ausdruck dessen ist, was es da (in der höchsten Wahrheit) ist. Alles ist also auch in gewissem Sinne, was es seyn soll, oder ist in rechter Weise, ist wahr [1]). Hier erhebt nun aber der Schüler starken Einspruch. „Wie ist es möglich, zu sagen, daß Alles, was ist, auch seyn solle, da es in der Welt so viel Böses giebt, was gewiß nicht seyn soll?" Wie aber, entgegnet Anselm (c. 8), wenn ich behaupte, daß es Dinge giebt, die zugleich seyn sollen und auch nicht seyn sollen? Gewiß giebst du zu, daß sich nichts ereignet, nichts ist, was nicht Gott wirkt oder wenigstens zuläßt. Auch das wirst du nicht in Abrede stellen, daß Alles, was Gott wirkt oder zuläßt, Ausfluß der höchsten Güte und der höchsten Weisheit ist. Kannst du nun behaupten

---

1) An putas aliquid esse aliquando aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit quod est, inquantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est? — Quicquid igitur est, vere est, inquantum hoc est, quod ibi est. — (Immo) absolute concludere potes, quia omne quod est, vere est; quoniam non est aliud, quam quod ibi est. — (At) si omnia hoc sunt, quod ibi sunt, sine dubio hoc sunt, quod debent. — Quicquid vero est, quod debet, recte est. — Igitur omne quod est, recte est. (Doch kommt auch schon hier die Bemerkung vor, die wir später von Anselm werden weiter ausgeführt sehen: Quod falso est, non est; indessen verweilt er nicht länger dabei, weßhalb ich sie oben übergangen habe.)

wollen, das solle nicht seyn, was die höchste Güte und die höchste Weisheit wirkt oder zuläßt? Aber eben so gewiß ist es freilich, daß das Böse nicht seyn soll. Folglich bleibt nichts übrig, als zu sagen, es solle seyn und es solle nicht seyn; es solle seyn, insofern die göttliche Güte und Weisheit es zuläßt, und es geschieht nur, weil sie es zuläßt; es solle nicht seyn, insofern der ungerechte Wille der Creatur es empfängt und gebiert [1]). Ueberhaupt mußt du ein= für allemal dir merken, daß der selbe Gegenstand von verschiedenen Seiten betrachtet werden kann und je nach diesen Seiten verschiedene Bestimmungen in sich zuläßt (diversis considerationibus contraria suscipit). Schon der Sprachgebrauch kann dich z. B. lehren, daß das selbe Wort ein Handeln und ein Leiden ausdrückt. Percussio z. B. drückt eben so sehr das Schlagen als das Geschlagenwerden aus (obwohl das Wort ursprünglich von dem Participium passivum: percussus herkommt, fügt Anselm hinzu, wie die meisten Substantiva dieser Art, und daher überwiegend passiv gebraucht wird; das Substantivum activum würde lauten: percutientia, von dem Participium activum gebildet wie providentia a providente; allein die passio involvirt die actio und umgekehrt, Eines ist daher

---

1) Debet esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur; et non debet esse, quantum ad illum, cujus iniqua voluntate concipitur. (Hoc igitur modo, setzt Anselm hinzu, und es ist dieß ein für seine Satisfactionstheorie sehr wichtiger Satz, Dominus Jesus, quia solus innocens erat, non debuit mortem pati, nec ullus eam illi debuit inferre, et tamen eam debuit pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre.)

nicht ohne das Andere zu denken). Je nach diesen zwei Seiten nun, die die percussio einschließt, wird auch das Urtheil darüber verschieden ausfallen. Wenn z. B. der Richter einem Missethäter Schläge zuerkennt, so ist die percussio auf beiden Seiten, auf der des Handelnden und auf der des Leidenden, Etwas, was mit Recht geschieht, also ein Seyn-sollendes; wenn dagegen ein Ungerechter einen Gerechten schlägt, beiderseits ein Nicht-seyn-sollendes, ein Unrecht. Wird aber Einer, der Schläge verdient hat, von Einem, dem dieß nicht zukommt, geschlagen, so ist sie eben so sehr das Eine wie das Andere, ein Seyn-sollendes und ein Nicht-seyn-sollendes. Sehen wir endlich auf die Vorsehung, die ein Unrecht zuläßt, so ist dieß ihrerseits ein Seyn-sollendes, während es auf Seiten des Unrecht-Thuenden ein Nicht-seyn-sollendes ist, und so kann also Eine und dieselbe Handlung ein Seyn-Sollendes und ein Nicht-Seyn-Sollendes zugleich seyn.

Aber wenden wir uns zu unserm Gegenstande zurück, sagt Anselm c. 9. Von der Wahrheit der Rede sind wir ausgegangen und zu der Wahrheit des Seyns überhaupt gelangt. Zwischen Beiden besteht aber doch eine größere Verwandtschaft, als man gewöhnlich annimmt; denn Ausdruck (significatio) findet nicht bloß da statt, wo ein eigentliches Zeichen, als Mittel desselben, gegeben ist, sondern liegt auch in jedem Thun, ja in jedem Seyn. Ich kann nämlich nichts thun, ohne das, was ich thue, als ein zu Thuendes hinzustellen, weil es der Begriff der Handlung ist, die Verwirklichung eines Sollens zu seyn. Ich stelle also ein Sollen dadurch dar, und so fragt es sich nur, ob das dargestellte Sollen auch das wirkliche ist oder nicht; eben

hiernach bestimmt sich das Urtheil über Recht oder Unrecht, Wahr oder Falsch. So kann Einer zehnmal sagen, man solle nicht lügen, und doch dadurch, daß er wirklich lügt, das Lügen empfehlen, also als ein Sollen darstellen; nur wird dieß dann selbst eine Lüge seyn, nämlich eine objective Lüge, weil das dargestellte Sollen nicht das wirkliche ist [1]). Gleichermaaßen ist jeder Gedanke, jeder Wille die Darstellung eines Sollens, und ist dieß das wirkliche, das eigentliche Sollen, so ist der Gedanke, der Wille wahr, im entgegengesetzten Falle falsch. Endlich ist auch jede Existenz eine wahre oder falsche, je nachdem das Sollen, welches sie ausdrückt, das wirkliche ist oder nicht. Mit Einem Worte: Alles bringt ein Sollen zur Erscheinung, und ist dieß das wirkliche Sollen, so ist die Erscheinung wahr.

Nun können wir auch bestimmen, was die höchste Wahrheit ist. Denn die höchste Wahrheit wird diejenige seyn, in welcher alle andern wurzeln, während sie selbst an und für sich Wahrheit ist, und wenn nun in allen übrigen Sphären die Wahrheit von dem Verhältnisse abhängt, in welchem das Seyn zu dem Sollen steht, Beides aber da noch ein Verschiedenes ist und die Wahrheit nur das Verhältniß des Einen zu dem Andern, so wird in der höchsten Wahrheit Beides zusammenfallen, das Seyn unmittelbar das Sollen, das Sollen unmittelbar das Seyn

---

1) Quoniam namque non est ab aliquo faciendum, nisi quod quis debet facere, eo ipso, quod aliquis aliquid facit, dicit et significat, hoc se debere facere; quodsi (vere) debet facere quod facit, verum dicit, si autem non debet, mentitur. Hier folgt nun das B. I. S. 149 aus dem l. Similitt. angeführte Beispiel (wo also Anm. 2 statt c. 5 zu lesen ist: c. 9).

seyn. Die höchste Wahrheit wird also seyn, was sie ist, weil sie's ist, nicht weil sie's seyn soll.[1]). Alles Sollen wird vielmehr erst durch dieselbe gesetzt sein, weil das Begründende für alle andere Wahrheit nur diejenige seyn kann, welche selbst keinen Grund hat. Und so werden wir näher drei Arten von Wahrheit zu unterscheiden haben: diejenige, welche nur Grund ist, dann die, welche Grund und Wirkung zugleich, und endlich diejenige, welche nur Wirkung ist. Die absolute Wahrheit ist die allein causale, die Wahrheit des Seyns der Dinge zwar Wirkung der absoluten, zugleich aber wiederum Grund für die Wahrheit des Denkens und dann auch der diese aussprechenden Rede. (Absolute, objective, subjective Wahrheit.) Nun wirst du auch einsehn, warum ich in meinem Monologium von der Dauerhaftigkeit der Wahrheit schon des geringsten Satzes auf die Ewigkeit der absoluten Wahrheit geschlossen habe. Ich habe damit nicht sagen wollen, als ob jene Wahrheit eine grund- und anfangslose (absque principio) oder Gott wäre, sondern nur dieß, daß, wenn schon die Wahrheit, die irgend ein Satz ausspricht, mag dieß auch in der Zeit geschehn, dennoch über alle Zeit hinaus Wahrheit ist und bleibt, um so mehr diejenige Wahrheit, welche der oberste Grund (prima causa) derselben ist, ohne Anfang und Ende seyn muß. Sage ich z. B., morgen werde etwas geschehn, so ist dieß nur wahr, weil es eben geschehen wird, und es wird geschehen, weil es in der höchsten Wahrheit so geordnet ist; mit dieser, der höchsten Wahrheit,

---

1) Omnia enim illi debent, ipsa vero nulli quicquam debet, nec ulla ratione est quod est, nisi quia est.

hängt also auch die geringste zusammen [1]), und so ist der Schluß von der einen auf die andre ganz richtig.

Wollen wir nun, schließt Anselm c. 11, eine Definition aufstellen, so wird das Kürzeste seyn, daß wir sagen, Wahrheit sey so viel als Rechtheit (rectitudo), d. h. Conformität des Seyns mit dem Sollen; um aber diese rectitudo, die die Wahrheit ist, von jeder andern zu unterscheiden, können wir noch hinzusetzen: rectitudo sola mente perceptibilis, weil ja Rechtheit z. B. auch von einem Winkel ausgesagt werden kann [2]).

Wenn nun aber Wahrheit so viel als Rechtheit ist: wie steht es da mit der Gerechtigkeit? fragt der Schüler c. 12. Coincidiren nicht diese Begriffe? Allerdings erklären sie sich gegenseitig, bemerkt der Lehrer, und weil es wichtig ist, dieß Verwandtschaftsverhältniß kennen zu lernen, so laß uns nur gleich auch untersuchen, was Gerechtigkeit ist [3]). Dem Bisherigen nach werden wir sagen müssen: gerecht ist, wer thut, was er soll. Aber da auch der Stein thut, was er soll, wenn er, in die Höhe geworfen,

---

1) Nihil potest esse verum sine veritate, heißt es in diesem Sinne Monol. c. 18 p. 15.

2) Im Texte ist von der rectitudo virgae, lineae die Rede, weil rectitudo bekanntlich auch „Geradheit" bedeutet. Allein ich habe mir obige Abweichung erlaubt, weil die ganze Exception (welche ohnehin nur mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch gemacht wird) im Deutschen sonst gar nicht verständlich ist.

3) Auf dieses Capitel als auf die Hauptstelle, wo er apertis rationibus gezeigt habe, quid sit justitia, beruft sich daher auch Anselm, so oft er in seinen späteren Schriften auf diesen Begriff zu sprechen kommt, z. B. de lib. arb. c. 3, de conc. virg. et orig. pecc. c. 5, de concord. praesc. Dei etc. qu. I. c. 6 qu. III. c. 2.

niederfällt, so werden wir sofort das Moment der Spontaneität in den Begriff der Gerechtigkeit aufnehmen, also sagen müssen: gerecht ist, wer von freien Stücken thut, was er soll, und selbst dieß wird nicht ausreichen, weil ja auch das Thier gewissermaaßen von freien Stücken thut, was es soll, wenn es seinem Triebe folgt, sondern das bewußte, das seines Sollens bewußte, dieß kennende Wollen werden wir als die nothwendige Voraussetzung der Gerechtigkeit bestimmen müssen, indem diese sonst nichts sittlich Zurechenbares, d. h. im Vollziehungsfalle Lobens-, im Nichtvollziehungsfalle Tadelnswerthes wäre. Nur auf dem Gebiete der vernünftigen Creatur also werden wir Gerechtigkeit annehmen können, weil nur da ein bewußtes und folglich auch verantwortliches Wollen stattfindet [1]). Nun fragt es sich aber: ist es das Wissen, das Wollen oder das Handeln der vernünftigen Creatur, worin die Gerechtigkeit besteht? Leicht erhellt, daß das Wollen dieß seyn muß, weil ohne das Wollen des Rechten weder das Thun noch das Wissen des Rechten sittlichen Werth hat. Aber mit dem Wollen des Rechten wird es nicht abgemacht seyn, es wird vielmehr auf das rechte Wollen ankommen. Wenn ich z. B. Dem, der in mein Haus

---

1) Justitia non est in ulla natura, quae rectitudinem non agnoscit (qnicquid enim non vult rectitudinem, etiamsi eam tenet, non meretur laudem, quia tenet rectitudinem; velle autem illam non valet, qui nescit eam) — igitur non nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit (denn so ist für praecipit zu lesen). Vgl. den Ausspruch de conc. virg. c. 8 (= c. 3 s. init.): Justitia nec servari potest nec haberi non intellecta.

dringen will, um Einen zu ermorden, die Thür verschließe, so thue ich gewiß das Rechte; aber wie, wenn ich gar nicht weiß, daß Jener diese Absicht hat? Also nicht bloß Bewußtseyn im Allgemeinen, sondern volle Wissentlichkeit des Wollens wird ein erstes Erforderniß seyn, soll das Wollen des Rechten auch ein rechtes Wollen seyn. Und eben so volle Willentlichkeit; denn der Dieb, der genöthigt wird, das Gestohlene herauszugeben, thut unstreitig das Rechte, und thut es wissentlich; will es auch, insofern er ohne eine Art von Entschluß es zu thun, es nicht thun kann; aber willentlich thut er es nicht. Man kann ferner wissentlich und willentlich das Rechte thun, ohne daß das Wollen desselben ein rechtes ist, wie wenn ich einen Hungrigen speise um eitlen Ruhmes willen. Es wird also keineswegs bloß auf das Quid des Wollens, es wird auch auf das Cur ankommen, und das rechte Wollen wird nicht bloß darin bestehn, das Rechte, sondern auch darin, das Rechte in der rechten Weise, nämlich aus dem rechten Grunde zu wollen [1]). Und wenn es dem Objecte nach das rechte ist, wenn es will, was es soll, so wird es dem Motive nach das rechte seyn, wenn es Das, was es will, eben deßhalb will, weil es dasselbe wollen soll [2]). Nun würde aber das Object gar nicht wirkliches Object des Wollens seyn, wenn es nicht auch Motiv desselben wäre. Denn wenn

---

1) Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus—omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. (Quare) non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet.

2) Sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet, ut justa sit ejus voluntas.

ich einen Gegenstand nicht um seiner selbst, wenn ich ihn um eines andern willen will, so ist eigentlich dieser andere Gegenstand das Object meines Wollens, und das scheinbare Object nur Mittel, nicht Zweck. Zum wahren Wollen des Rechten wird also gehören, daß dasselbe nicht bloß Object, sondern auch Motiv des Wollens sey, oder daß es um seiner selbst willen gewollt werde, daß es sich Selbstzweck sey. Und so werden wir denn die Gerechtigkeit als Rechtheit des Wollens, um ihrer selbst willen eingehalten, (rectitudo voluntatis propter se servata), zu definiren haben. Zweierlei nur ließe sich gegen diese Definition einwenden. Man könnte 1) tadeln, daß darin gar keine Rücksicht auf das Thun oder Handeln, sondern eben nur auf das Wollen genommen sey. Aber, wie schon gesagt, die Gerechtigkeit des Thuns hängt von der Gerechtigkeit des Wollens ab, oder die rechte That ist dieß nur in so fern, als sie aus dem rechten Willen entspringt [1]), und der rechte Wille ist, wenn er auch nicht zur That gelangen kann, an und für sich schon (per se) Gerechtigkeit. Man könnte 2) an dem Ausdrucke: eingehalten (servata) Anstoß nehmen und fragen, ob denn das rechte Wollen nicht in dem ersten Momente schon Gerechtigkeit sey, ob es erst des Beharrens in demselben bedürfe, damit es Gerechtigkeit werde, und wie es denn mit der Gerechtigkeit stehe, welche wir empfangen? Allein hierauf diene zur Antwort, daß das Empfangen eines Willensinhalts selbst schon ein Wollen ist, denn wir empfangen ihn

1) Vgl. Cur D. h. l. I. c. 11. Nulla actio per se injusta, sed propter injustam voluntatem, zeigt Anselm de conc. virg. etc. c. 4.

eben dadurch, daß wir ihn wollen; und ist nun das Einhalten einer Willensrichtung auch nur ein Wollen, ein fortgesetztes nämlich, so muß mit dem Empfangen auch das Einhalten seinen Anfang nehmen [1]). Allerdings geht der Sache nach (natura) das Empfangen dem Besitzen voran, und das Besitzen wieder dem Bewahren; denn das Empfangen ist der Grund des Besitzens, das Besitzen die Wirkung des Empfangens [2]); allein der Zeit nach fällt Beides zusammen, und Der, der die Richtung wirkt, wirkt auch das Beharren in derselben, und wirkt in und mit der rechten Richtung auch die Gerechtigkeit. Noch ließe sich aber fragen, ob denn unsere Definition auch auf die höchste Gerechtigkeit anwendbar sey, und da muß zwar sogleich bemerkt werden, daß von einer rectitudo des göttlichen Willens, im Unterschiede von diesem Willen selbst, nicht die Rede seyn kann (denn die rectitudo ist eben der göttliche Wille selbst); dennoch läßt sich, wie von einer Macht Gottes, die ja gleichfalls nur Er selbst ist, so auch von einem Willen Gottes reden, welcher eben die rectitudo ist, und von dieser rectitudo wird es in einem Grade gelten, wie von keiner andern, daß sie eine rectitudo propter ipsam rectitudinem servata ist, weil sie, wie keine andre Ursache, so auch keinen andern Grund (Beweggrund) hat, als sich selbst, weil sie sich Selbstzweck im eminenten

1) Simul accipimus illam et velle et habere; non enim illam habemus nisi volendo, et si eam volumus, hoc ipso eam habemus. Sicut autem illam simul habemus et volumus, ita illam simul volumus et servamus, quoniam sicut eam non servamus, nisi cum illam volumus, sic non est quando eam velimus et non servemus.

2) Acceptio facit velle illam et habere.

Sinne ist. Unsre Definition erweist sich also nach allen Seiten als richtig, und so können wir nun das Verhältniß der beiden Begriffe, welche uns beschäftigen, in der Kürze dahin bestimmen, daß der eine der Art-, der andre der Gattungsbegriff ist. Wahrheit (= rectitudo) ist der allgemeine, Gerechtigkeit (= rectitudo voluntatis) der besondere Begriff.

Nun, zum Schlusse, sagt der Lehrer c. 13, laß uns noch die Frage erörtern, die du zu Anfang mir vorlegtest: ob es nämlich nur Eine Wahrheit giebt, die durch all' die Gebiete, welche wir betrachtet, hindurchgeht, oder ob wir eine Mehrheit von Wahrheiten zu statuiren haben [1]). Für die letztere Annahme würden wir aber doch keinen anderen Grund haben, als eben die Mehrheit der Dinge selbst, die wir unter den Begriff der Wahrheit subsumiren. Wäre nun aber die Wahrheit nur deßhalb eine mehrfache, weil die Dinge, an welchen sie zur Erscheinung kommt, mehrere sind, so müßten wir überhaupt eine Abhängigkeit derselben von den Dingen annehmen. Veränderten sich also die Dinge, müßte auch die Wahrheit sich verändern. Allein das gerade Gegentheil findet statt: die Wahrheit bleibt, wenn sich auch die Dinge verändern, ja wenn es gar keine Dinge giebt, an welchen sie sich manifestiren könnte. Nehmen wir z. B. die Wahrheit der Rede: ist etwa die Forderung, daß diese den Thatbestand anzugeben habe, wie er ist, wenn

1) Quoniam Deum veritatem esse credimus, et veritatem in multis aliis esse dicimus: vellem scire, an ubicunque veritas dicitur, Deum eam esse fateri debeamus, hatte der Schüler c. 1 gefragt.

sie wahr seyn wolle, weil dieß die Bestimmung der Rede ist, davon abhängig, daß wirklich geredet wird? Bleibt nicht diese Forderung gültig, auch wenn falsch, ja wenn gar nicht geredet wird [1])? Oder setzt nicht das Urtheil über die nun wirklich erfolgende Rede gerade die dauernde Gültigkeit ihrer Norm voraus [2])? Keineswegs kann also die Wahrheit von den Dingen, an welchen sie erscheint, so abhängen, wie z. B. die Farbe von dem Körper, an welchem sie haftet [3]), so daß sie mit der Erscheinung selbst erst entstände, mit derselben aufhörte, mit derselben wechselte, sondern die Erscheinung mag eintreten oder nicht, mag vorübergehen, mag sich so oder anders gestalten, die Wahrheit bleibt diese unwandelbare Realität, die sich selbst hält und trägt; die Erscheinung kann von ihr abfallen, sie selbst steht ohne Wanken. Hängt nun aber die Wahrheit nicht von den Dingen ab, an welchen sie zur Erscheinung kommt, und war diese (vorausgesetzte) Abhängigkeit der einzige Grund, warum wir auf eine Mehrheit von Wahrheiten schließen zu dürfen meinten, so werden

---

1) Si nullus aliquo significare velit signo quod significandum est—an ideo non erit rectum, ut significetur quod significari debet? Ergo non existente significatione, non perit rectitudo, qua rectum est—ut quod significandum est significetur.

2) An itaque non vides, quia non ideo est rectitudo in significatione, quia tunc incipit esse, cum significatur esse quod est, vel non esse quod non est, sed quia significatio tunc fit secundum rectitudinem quae semper **est**; nec ob hoc abest a significatione, quia perit, cum non sic ut debet, aut cum nulla fit significatio, sed quoniam tunc significatio deficit a non deficiente rectitudine?

3) Existente namque corpore, colorem ejus necesse est esse, et pereunte corpore, colorem ejus manere impossibile est.

wir nun zu der entgegengesetzten Annahme getrieben, daß die Wahrheit nur Eine sey, und hiefür spricht denn auch der Begriff der Sache selbst. Denn was ist die Wahrheit anders, als das So=seyn der Dinge, wie sie seyn sollen? Und sollen nicht alle so seyn, alle ihrer Bestimmung entsprechen, ihren Zweck erfüllen? Stellen also nicht alle das Selbe dar, wenn sie eben dieß darstellen [1])? Aber woher kommt es denn, könnte Jemand fragen, daß wir von einer Wahrheit der Rede, des Willens u. s. w., also doch von mehreren Wahrheiten reden, wenn die Wahrheit an sich nur die Eine und selbe ist? Dieß ist eben so zu erklären, erwiedert Anselm, wie wenn wir von einer Zeit dieser oder jener Sache reden. Auch die Zeit ist an sich nur dieß Eine und Selbe, und die Dinge existiren vielmehr in der Zeit, als die Zeit in den Dingen, weßhalb man die einzelnen Dinge hinwegdenken kann, ohne daß darum die Zeit hinweggedacht werden müßte [2]). Aber eben weil die Dinge in der Zeit existiren, die Zeit also alle befaßt, allen gemein ist, so kann man auch auf die Dinge reflectiren und dann von der Zeit dieses oder jenes Dinges reden. Gerade so ist auch die Wahrheit, obwohl von den Dingen unabhängig und an sich selbst nur die Eine, doch auch die allen gemeine, allen, insoweit sie ihrem Sollen entsprechen, imma=

1) Si rectitudo non est in rebus — nisi cum sunt secundum quod debent, et hoc solum est illis rectas esse: manifestum est, earum omnium unam solam esse rectitudinem. Una igitur in omnibus — est veritas.

2) Si non esset haec vel illa res: non minus esset idem tempus; non enim dicitur ideo tempus hujus vel illius rei, quia tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in tempore.

nente, und dann auch je nach den Dingen verschieden, mannigfach. Es ist dieß aber ein ungenauer Ausdruck, weil die Verschiedenheit auf die Seite der Dinge, nicht auf die der Wahrheit fällt; denn die letztere ist in allen ihren Erscheinungen die selbe [1]).

Generalisiren wir nun diesen Schlußsatz unsres Dialogs, so müssen wir sagen: das Allgemeine überhaupt ist ein selbstständig Wirkliches, und das Einzelne wohl die Erscheinung, aber nicht die Realität desselben; diese ist vielmehr eine in sich selbst begründete, durch sich selbst bestehende. Eben dieß ist nun aber der Fundamentalsatz des (mittelaltrigen) Realismus, und da diese Realität des Allgemeinen gerade zu Anselm's Zeit zum ersten Male in Frage gestellt wurde und einen bedeutungsvollen, wenn auch vorerst noch nicht tiefer eingreifenden, Streit erregte, an welchem Anselm selbst sich betheiligte, so müssen wir, ehe wir uns auf eine nähere Besprechung unsres Dialogs einlassen, diesem Streite unsre Aufmerksamkeit widmen.

Seinem letzten Grunde nach wurzelte derselbe in der Differenz der platonischen und der aristotelischen Ideenlehre; denn die „Ideen" bezeichneten eben das Allgemeine, Generische, im Verhältnisse zu den einzelnen erscheinenden Dingen, und diesen „Ideen" nun hatte Plato ein selbstständiges Fürsichseyn

---

1) Improprie hujus vel illius rei esse dicitur, quoniam illa non in ipsis rebus, aut ex ipsis, aut per ipsas, in quibus esse dicitur, habet suum esse. Sed cum res ipsae secundum illam sunt, quae semper praesto est his, quae sunt sicut debent: tunc dicitur hujus vel illius rei veritas. — Summa veritas per se subsistens nullius rei est.

zugeschrieben, während Aristoteles sie nur in den einzelnen Dingen wirklich seyn ließ. Seine nächste Veranlassung aber hatte der Streit in einer Stelle der Vorrede Porphyr's zu der Isagoge, wo derselbe sagt, daß er zwar in diesem Werke von Gattung und Art handeln werde, insoweit dieß dialektische Mächte seyen; allein auf die (metaphysische) Frage, ob nun die Gattungen und Arten etwas objectiv Wirkliches oder bloße Begriffe seyen, und wenn etwas Wirkliches, ob ein materiell oder immateriell, ein in oder außer den sinnlich wahrnehmbaren Dingen Wirkliches, wolle er sich nicht einlassen, weil dieß eine Frage der schwierigsten Art sey und einer weit tiefer gehenden Untersuchung bedürfe [1]). Die Isagoge nun war, wie wir schon erwähnten (S. 22), im Mittelalter das Erste, was man vornahm, wenn man Dialektik studirte; es konnte daher nicht fehlen, daß diese Frage unzählige Male zur Sprache kam, und so finden wir sie denn auch schon in den ältesten Commentaren zum Organon ventilirt. Boëthius, der Ur-Commentator und eigentliche interpres des Organons für das Mittelalter, hatte die Frage das Eine Mal bejaht, das andre Mal verneint, im Grunde nämlich für die aristotelische Auffassung sich entschieden, d. h. den „Universalien" (unter welchem Namen er Gattungen und Arten zusammenfaßt) zwar keine selbstständige, aber eine immanente (den Individuen inhärirende)

---

1) De generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant, sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint, an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus, an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo; altissimum enim negocium est hujusmodi, et majoris egens inquisitionis. Opp. Boëthii (1546) p. 53.

Realität beigelegt [1]). Dieser Ansicht huldigt nun auch der Erste nach Boëthius, von dem uns ein Commentar (oder richtiger: eine Glosse) zum Organon erhalten ist, Rabanus Maurus († 856); doch erhellt aus seinen Bemerkungen, daß die entgegengesetzte Ansicht auch schon ihre Vertreter hatte, daß es Viele gab, die die „Universalien" von den „Individuen" trennten, das Genus als das Substantielle setzten und die Species nur für das „geformte Genus", das Individuum für die „geformte Species", das Einzelne also für eine bloße Modification des Allgemeinen erklärten [2]). Ein anonymer Commentar aus dem zehnten Jahrhundert bleibt zwar gleichfalls noch bei der Lösung des Boëthius stehn, hebt aber weit mehr die bejahende, als die verneinende Seite hervor [3]), und Gerbert, der bedeutendste Denker des zehnten Jahrhunderts, ist auf das Entschiedenste Realist [4]).

---

1) Bekanntlich hat man von Boëthius einen doppelten Commentar zur Isagoge: Diall. II. in Porph. a Victorino translatum, Opp. p. 1—45, und Commentarr. ll. V. in Eundem a se translatum, p. 46—111. In jenem bejaht er die Realität der Universalien (p. 8), aber lediglich als eine immanente; in diesem (p. 54) verneint er sie, nämlich als eine für sich seyende. Der Sache nach stimmen also beide Erklärungen überein, wenn sie auch den Worten nach sich widersprechen. Auch sagt er am Schlusse der letztern Stelle (p. 56), nachdem er die Controvers auf Plato und Aristoteles zurückgeführt hat, ausdrücklich: Quorum dijudicare sententias aptum non duxi; altioris enim est philosophiae. Idcirco vero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus, sed quod hic liber ad Praedicamenta conscriptus est, quorum Aristoteles auctor est.

2) S. Cousin: Introd. p. LXXIX n. 1.

3) Ebendas. p. LXXXII n. 2.

4) Non enim ars illa, sagt er sehr schön, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinatio-

Wie sehr also auch Boëthius die aristotelische Auffassung der Sache empfahl, die erwachende Speculation des Mittelalters entschied sich (in Folge der Einwirkung Augustin's, sowie der patristischen Theologie überhaupt) für die platonische, und im eilften Jahrhundert war der Realismus schon so sehr herrschendes System, kann man sagen, daß es als eine Art von Ketzerei betrachtet wurde, als in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts ein Mann auftrat, welcher nicht bloß die platonische, sondern auch die aristotelische Auffassung des Allgemeinen verwarf, d. h. nicht bloß die selbstständige Wirklichkeit des Allgemeinen, sondern dessen Wirklichkeit überhaupt bestritt, es für gar nichts Wirkliches, für eine bloße Abstraction, eine bloße vox erklärte. Dieser erste Nominalist oder (wie man damals sagte) Vocalist war der Canonicus Roscelin (Ruzelin) zu Compiegne, der Schüler eines gewissen Johannes, von dem eine alte Chronik [1]) berichtet, daß er schon vor Roscelin gelehrt habe, die Dialektik habe es nur mit Worten (vocibus) zu thun. Allein ob Johannes damit etwas Anderes meinte, als was z. B. Rabanus Maurus in obigem Commentare behauptet [2]), ja was auch die Meinung Anselm's ist [3]), daß nämlich der nächste oder eigentliche Gegenstand der Dialektik die voces, nicht die res seyen, fragt sich sehr. Roscelin dagegen sah von der Dialektik ganz ab, stellte einen meta-

---

nibus est facta, sed in naturâ rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, et a sapientibus inventa. De corp. et sangu. Dom. c. 7 bei Pez a. a. O. p. 143.

1) Bei Dû Chesne: T. IV. p. 90.

2) S. Cousin's Introd. p. LXXVII n. 1.

3) S. oben S. 71.

physischen Satz auf. War es doch überhaupt die Zeit, wo die Dialektik sich mit der Theologie in Verbindung zu setzen suchte und daher ihre speculative, ontologische, Seite hervorkehrte. Roscelin also fragte, ob die quinque voces, von welchen die Isagoge handelt: Genus, Species, Proprium, Differentia, Accidens, ob dieß bloße voces wären, oder ob ihnen res entsprächen, und entschied sich für das Erste. Denn aus Anselm erhellt, daß er nicht nur die Genera und die Species (oder die „Universalien"), sondern auch die Accidentien für eine bloße Abstraction hielt [1]); ja nach Abälard wollte er selbst die Theile für nichts Wirkliches gelten lassen, was wenigstens von einer tüchtigen Consequenz zeugt, da er hier den sinnlichen Augenschein wider sich hatte, auf den er sich doch sonst hauptsächlich stützte [2]). Roscelin bestritt also, um es kurz zu bezeichnen,

---

1) Aus den Worten der unten anzuführenden Stelle: qui colorem non aliud queunt intelligere quam corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam — cujus mens obscura est ad discernendum inter equum suum et colorem ejus — geht dieß hervor.

2) Verkehrt aber ist es, wenn Abälard (ep. 21 Opp. p. 334) hieraus den Schluß zieht: nach Roscelin müsse also der Herr, wenn er (Luc. 24, 42) partem piscis aß, partem hujus vocis, quae est piscis, non partem rei gegessen haben; denn den Fisch mußte Roscelin gerade für das Wirkliche halten, das Stück für eine bloße Abstraction, d. h. für etwas menschlich Gemachtes. — In der Dialektik (bei Cousin: p. 471) giebt Abälard gleichfalls die Meinung Roscelin's dahin an, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat; allein aus der eigenen Argumentation Roscelin's, welche Abälard daselbst anführt, erhellt, daß Roscelin den Theil nur nicht in demselben Sinne, wie das Ganze, für eine res gehalten wissen wollte; denn wäre er eben so wie dieses eine res, so wäre er auch ein Theil seiner selbst und der übrigen Theile,

die Objectivität des Denkens; es war ihm dieß ein rein subjectives Thun, alle Operationen desselben, wie Abstrahiren, Combiniren, Distinguiren, ein Spiel mit selbstgeschaffnen Begriffen, die keinen Grund in der Sache hätten; an dieser träten weder partes, noch totum, weder Substanz, noch Accidentien, weder Genus, noch Species als wirkliche Momente ihrer selbst hervor, sondern es seyen dieß lediglich Bestimmungen, welche wir an die Sache brächten, in der That also bloße voces. Allein Roscelin's Kühnheit ging noch weiter. Sein Nominalismus allein würde schwerlich so viel Aufsehn gemacht haben; wir wissen z. B., daß um dieselbe Zeit, oder doch nur wenig später, der Scholasticus Raimbert in Lille ihn vortrug [1]), und die obenerwähnte Chronik nennt außer Roscelin einen Robert von Paris und Arnulf von Laon als Schüler Johann's, welche „wieder sehr viele Schüler gehabt hätten." Aber Roscelin wandte ihn auch auf die Theologie an, indem er die Gottheit, dieß Universale, gleichfalls für ein Abstractum erklärte und die drei Personen für tres res per se, also Tritheismus lehrte.

---

die das Ganze bilden, weil dieß dann nichts weiter als die Summe seiner Theile wäre. Der Begriff des Concreten schwebte Roscelin vor.

1) S. das chron. der Martins-Abtei in Tournay bei D'Achéry: Spicileg. T. II. p. 888, wo eine sehr lebendige Schilderung von dem Eifer gegeben wird, mit welchem damals Alles in Tournay an dem Streite Theil nahm, den der magister Odo, welcher die Dialektik non juxta quosdam modernos in voce, sed more Boëthii antiquorumque doctorum in re discipulis legebat, gegen Raimbert führte, qui eodem tempore in oppido Insulensi dialecticam clericis suis in voce legebat. Allein über den Gegenstand des Streits wird nichts Näheres bemerkt.

Durch diesen Umstand nun wurde Anselm bewogen, gegen Roscelin in die Schranken zu treten, und wenn es zunächst auch nur das theologische Interesse war, welches ihn auf den Kampfplatz führte, so konnte er doch nicht umhin, auch den Nominalismus Roscelin's anzugreifen, und diese seine Polemik gegen den Nominalismus müssen wir voranschicken, ehe wir zur Darstellung seines Realismus übergehn.

Nur wenige Worte sind es, die er ihr in der Schrift gegen Roscelin widmet. Denn die Hauptsache ist für ihn, wie schon gesagt, die Bestreitung der theologischen Folgelehre, welche Roscelin aus dem Nominalismus ableitet. Allein, wie die Frage über das Prioritätsrecht des Glaubens, so bespricht Anselm in der Einleitung doch auch kurz den ontologischen Satz seines Gegners, indem er unmittelbar nach der S. 35—37 angeführten Stelle sich also vernehmen läßt: „Vor Allen aber sind von der Behandlung geistlicher Fragen diejenigen Dialektiker oder vielmehr dialektischen Häretiker unsrer Zeit fernzuhalten (exsufflandi), welche die allgemeinen Substanzen für einen leeren Schall (flatum vocis) halten und wenn man von Farbe spricht, nur an einen Körper, wenn von Weisheit, nur an die Seele des Menschen denken können. In ihren Seelen ist nämlich die Vernunft, die die Herrscherin und Richterin über das, was im Menschen ist, seyn soll, noch so sehr in sinnlichen Vorstellungen (imaginationibus corporalibus) befangen, daß sie sich von ihnen nicht losmachen und Das, was sie selbst, die Vernunft, in dem eigenen reinen Lichte betrachten soll, von jenen nicht unterscheiden kann. Denn wessen Denkvermögen nicht einmal so weit reicht, zu begreifen, wie mehrere Menschen in ihrer Art

(species) Ein Mensch sind: wie will der fassen, daß in dem geheimnißvollsten und allererhabensten Wesen die drei Personen, obzwar jede Gott, voller Gott, doch nur Ein Gott sind? Und wessen Verstand noch so trübe ist, daß er zwischen dem Roß und der Farbe des Rosses nicht unterscheiden kann: wie will der zwischen dem Einen Gott und den mehreren Relationen desselben unterscheiden können? Ferner: wer nicht weiß, daß der Mensch etwas ist, auch abgesehn von den Individuen, der wird, wenn er von dem Menschen reden hört, immer nur eine einzelne Person sich vorstellen, und wie will Der den Satz verstehn, daß der Logos den Menschen angenommen, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person?" [1]) Ebenso ist c. 3 (p. 64) von „modernen Dialektikern" die Rede, welche „nichts für wirklich gelten lassen, außer was sie sich vorstellen (imaginationibus comprehendere) können", von Leuten, welche „von der Menge der Bilder (phantasmata), die sie erfüllen, so erdrückt werden (obruuntur), daß sie sich nicht zu der Einfachheit des Gedankens (intellectus) erheben können." Kurz, Anselm behandelt den Nominalismus ziemlich schnöde; er sieht in ihm nicht sowohl ein System, eine Lehre, mit der es sich lohnte in Kampf zu treten, als vielmehr eine Schwäche, eine Impotenz des Denkens, welche einfach an ihre Schranken erinnert werden muß. Denn das ist das Allererste, was man von Dem, welcher denken will, verlangen kann, daß er über die

---

1) De fide Trinit. c. 2 s. f. p. 61. (Mit Letzterem zielt Anselm, wie sich leicht ergiebt, auf die Lehre von der ἀνυποστασία der menschlichen Natur in Christo.)

sinnliche Vorstellung sich erhebe, daß er ein Gebiet anerkenne, wo die Sinne keine Stimme haben, wo der Geist, die Vernunft, es rein mit sich selbst zu thun hat. Wer dieser großen Fundamentalabstraction nicht fähig ist, der weiß auch gar nicht, was Denken ist, und der darf auch nicht mitreden wollen, wo es sich um Dinge des Geistes handelt. Daß die Universalien u. s. w. kein Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung sind, daß man niemals den Menschen, sondern immer nur einzelne Menschen, niemals Farben, sondern immer nur gefärbte Dinge sieht, versteht sich. Aber deßhalb die Wirklichkeit des Allgemeinen läugnen, heißt eben nur das Sichtbare für das Wirkliche erklären, das sinnliche Seyn für das einzige Seyn, und das ist die thörichtste Beschränktheit, die es geben kann; denn das heißt auch den Geist, die Vernunft läugnen. Welche Anmaaßung aber, weil es eine Sinnenwelt giebt, behaupten zu wollen, daß es keine Geisteswelt gebe!

Anselm setzt daher dem Nominalismus, in welchem er nichts als Sensualismus erblickt, auch nur einfach die Selbstgewißheit des denkenden Geistes wie von dem eignen Seyn, so von einem Seyn außer ihm entgegen, welches nicht in die Sinne fällt, aber darum doch auch nichts Erdachtes ist. Zunächst nämlich weiß sich das Denken selbst als ein solches Wirkliches, welches ist, ohne sich gemacht zu haben, also als ein unmittelbar, wenn auch nicht sinnlich Wirkliches, und dann entspricht ihm auch (was der Grundgedanke des Dialogs de Veritate ist, zu dem wir nunmehr zurückkehren, um den Realismus Anselm's positiv kennen zu lernen), eine unsichtbare, nichtsdestoweniger aber wirkliche Welt, als der Gegenstand seiner Thätigkeit.

Schon das Erste nämlich, was wir thun, wenn wir über die sinnliche Wahrnehmung uns erheben, führt in diese Welt. Denn wenn wir die Dinge beurtheilen, wenn wir sie gut oder schlecht, recht oder unrecht, wahr oder falsch nennen, so setzt dieß offenbar einen Maaßstab voraus. Dieser ist der Zweck, die Bestimmung der Dinge. Nun ist es zwar wahr: wenn die Dinge ihrem Zwecke entsprechen, bringen sie ihn zur Erscheinung, stellen sie ihn dar. Allein sie können ihm auch nicht entsprechen, sie können ihm widersprechen. Unmittelbar also oder augenfällig, handgreiflich, liegt er nicht in ihnen vor; eine äußere Wirklichkeit hat er nicht. Dennoch muß er ein Wirkliches seyn; denn wie könnten wir sonst die Dinge darauf beziehn, darnach richten? Eine bloße Erfindung des Denkens kann er also auch nicht seyn; er muß zu den Dingen, wie die Dinge zu ihm ein Verhältniß haben, also etwas objectiv Wirkliches seyn. Und so hätten wir denn sofort ein Seyn, welches wirklich ist, objectiv wirklich ist, ohne äußerlich wirklich zu seyn, eine Realität, welche Realität ist, ohne in die Sinne zu fallen; eine für das Denken, und doch nicht durch das Denken existirende Wirklichkeit. Anselm hat das Wort: Idee nicht, aber es wird seinen Sinn am Besten erläutern; denn die platonische Idee ist's, welche ihm vorschwebt, wenn er von dem Sollen (debere) der Dinge redet. Eine doppelte Seite ist also an den Dingen zu unterscheiden: eine äußere: die Erscheinung, und eine innere: die Idee, das Sollen, welchem sie dienen. Daß nun dieses das Eine und Selbe bleibt, während die Erscheinung wechselt, also eine viel- und mannichfache ist, das Sollen mithin das Allgemeine, die Erscheinung das

Individuelle ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Daß daher, wem die Einsicht in's Innere der Dinge aufgeht, und die ist das nothwendige Resultat jeder denkenden Betrachtung derselben, Realist seyn muß, folgt von selbst, und so kann Anselm in dem Nominalismus nur eine Schwäche des Denkens, aber eine verwerfliche erblicken, weil sie sich gegen die Zucht des Glaubens sträubt.

Das ist also der oberste metaphysische Satz Anselm's, daß es gar kein Seyn giebt, welchem nicht ein Zweck, ein Sollen zu Grunde liegt. Ein reines, bloßes Seyn, welches eben nichts als Seyn wäre, ohne einen Zweck zu haben, und das heißt: auf eine Idee, einen Gedanken sich zu beziehen, existirt für ihn nicht. Und wahrhaft ist nur, was so ist, wie es seyn soll; was nicht so ist, was in falscher Weise, was böse ist, ist auch eigentlich nicht (s. S. 85 A. 1). Alles Seyn ist also gedankenhaft, d. h. schließt die Beziehung auf einen Gedanken in sich, der durch dasselbe zur Erscheinung kommen will, zwar auch nicht zur Erscheinung kommen kann, aber darum doch die Tendenz bleibt, sich in die Erscheinung zu setzen, und so der Grund der Erscheinung ist, mag diese ihm auch widersprechen. Denn insoweit sie ihm widerspricht, geht ihr eben das eigentliche, wahre Seyn ab, oder ist sie bloße Erscheinung, d. h. der Schein des Seyns, ohne wirkliches Seyn, weil das wirkliche Seyn das mit seinem Gedanken (Zwecke) identische ist. Hierin liegt nun auch für Anselm die Möglichkeit einer wirklichen Erkenntniß. Denn eben weil alles Seyn auf einem Gedanken ruht oder einen Gedanken zu seinem inneren Kerne hat, welcher durch dasselbe hindurchscheint, ist es dem Denken zugänglich, für das Denken durchsichtig. Und zu dieser

offenen Seite des Seyns steht nun auch das Denken in einer wesentlichen Beziehung. Auch das Denken soll nicht bloßes, d. h. abstractes Denken seyn oder reine Bewegung in sich, sondern die Hinaus- und Hinüberbewegung in das Seyn, die Erfassung eines Objects, die Durchdringung einer Welt; kurz, es hat nicht in sich, sondern in der Erkenntniß seinen Zweck. Diese ist concretes, sachliches Denken, und wie das wahre Seyn gedankenhaft, ist das wahre Denken wesenhaft. Aber um dieß zu seyn, darf es nicht bei der Oberfläche stehen bleiben, sondern muß es vom Aeußern in's Innere, von der Erscheinung zu der Idee vordringen, also von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen sich erheben. Und so stellt sich uns nun die Bedeutung des Realismus in ihrem vollen Umfange heraus: alle Objectivität, und das heißt: alle Wahrheit des Denkens hängt von ihm ab. Denn das Denken unterscheidet sich gerade dadurch von der Vorstellung, daß es nicht mit dem Einzelnen, sondern mit dem Allgemeinen zu thun hat. Ist nun dieß nichts Wirkliches, ist es eine bloße Fiction, so verliert auch das Denken allen Werth; denn von einem Erkennen kann dann nicht mehr die Rede seyn, sondern höchstens von einem Wahrnehmen, und da fragt es sich sehr, ob auch das nicht Täuschung ist. Der Nominalismus endet in Skepticismus.

Allein das ist richtig: zusammen fallen Sollen und Seyn, Gedanke und Erscheinung in den Dingen nicht. Denn erstens erschöpft das Seyn das Sollen nicht, auch wenn es ihm entspricht, und zweitens behält es fortwährend die Möglichkeit des Anderswerdens an sich, ist ein Veränderliches, während das Sollen ein Unveränderliches. Und doch strebt der Gedanke nach dieser Manifestation; ja dieß

Streben ist, wie wir sahen, der Grund der Erscheinung; sein bloßes Seyn in sich genügt ihm nicht, er will auch nach Außen seyn, er will erscheinen. Fallen aber nun Sollen und Seyn, Gedanke und Erscheinung nicht unmittelbar zusammen in den Dingen, und drängt doch das Sollen zum Seyn, der Gedanke zur Erscheinung, so setzt dieß eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit, eine principielle Einheit von Seyn und Sollen voraus, und so müssen wir auf ein Seyn schließen, welches unmittelbar sein Sollen ist, wo daher auch von keinem Sollen die Rede seyn kann, sondern nur von einem Seyn, aber freilich von einem Seyn, welches eben so sehr sein Gedanke ist und daher (nach Anselm's Begriffsbestimmung) die höchste Wahrheit. Von diesem Seyn aus erklärt sich erst jener Dualismus in den Dingen. Setzt nämlich dieß absolute Seyn, trotz der eigenen Absolutheit, ein anderes Seyn, so kann es dasselbe auch nur als ein Sollen setzen, d. h. als ein sich erst suchendes, seine eigentliche Wirklichkeit nicht in sich, sondern in seinem Grunde und Ziele tragendes Seyn. Denn würde es ein vollkommnes Seyn setzen, so würde es nur sich selber setzen; jedes andere Seyn muß nothwendig ein unvollkommnes, ein werdendes seyn, und so treten nun da allerdings der begründende Gedanke und die unmittelbare Wirklichkeit oder Sollen und Seyn auseinander. Denn der begründende Gedanke enthält natürlich als ein fertiges Ganzes, was in der unmittelbaren Wirklichkeit, weil dieselbe ein Werdendes ist, nur nach seinen einzelnen Momenten hervortritt, und so entspricht wohl das Seyn dem Sollen, erschöpft es aber in keinem Momente seines Werdens, weil es immer zugleich auch noch

nicht ist, was es seyn soll. Darum muß es auch stets ein Anderes werden können, als es eben ist, und in dieser seiner natürlichen Veränderlichkeit trägt es selbst die Möglichkeit eines Abfalls von seiner Bestimmung in sich, soweit dieß in seine Macht gestellt oder zugelassen ist. Dennoch bleibt der Gedanke der Träger der ganzen Bewegung, und hierauf gesehn, darf nicht minder behauptet werden (s. c. 7), daß Alles, was ist, darum ist und so ist, wie es seyn soll; denn es könnte gar nicht seyn oder in die Erscheinung treten, wäre es nicht irgendwie bezweckt oder durch die Idee gesetzt; selbst das Böse, sahen wir, hat nach c. 8 eine Seite, nach der es seyn soll. Insoweit nun Alles, was ist, seinem Sollen entspricht, schreibt Anselm auch dem Seyn der Dinge Wahrheit zu oder läßt es vielmehr an der höchsten Wahrheit participiren, indem es dieselbe nach Außen manifestirt, zur Erscheinung bringt; nur daß diese, die höchste Wahrheit, die schöpferische, causale, jene die geschaffene, gewirkte, bedingte ist. Aber diese gewirkte, bedingte Wahrheit ist selbst wieder die bedingende, zeigt er (c. 10), für die Wahrheit des Denkens, des menschlichen nämlich. Denn dieses ist allerdings zunächst nur Denken, nicht Seyn oder Schaffen, wie das göttliche Denken; es ist näher Nach-Denken, Wieder-Denken, abbildendes Denken des göttlichen Denkens. Tritt letzteres, insofern es wirkt oder schafft, in die Aeußerlichkeit heraus, so bildet das Denken des Menschen den Brennpunct, in welchem es wieder ein Inneres wird, den subjectiven Reflex zu der objectiven Ausstrahlung. Darum hängt nun aber auch das Denken des Menschen vom Seyn ab und hat Wahrheit nur in so fern, als es wirklich das objective Seyn

in sich aufnimmt, d. i. Erkenntniß ist. Und so stellt sich denn schließlich heraus, wie Anselm (c. 13) behaupten kann, daß es nur Eine Wahrheit giebt, und daß Gott diese Wahrheit ist, nichtsdestoweniger aber (c. 10) die Folgerung abweisen, welche der Schüler daraus gezogen wissen will, daß nun auch „überall, wo von Wahrheit die Rede sey, Gott verstanden werden müsse." Diese Folgerung weist er ab, indem er drei Sphären unterscheidet, in welchen die Eine Wahrheit existirt. Zuerst nämlich existirt sie als reine Causalität, und in dieser obersten Sphäre allein darf sie mit Gott selbst identificirt werden; denn nur da ist sie absolute Wahrheit. Zweitens als Wirkung, und zwar 1) als zugleich-causale (selbst wieder wirkende) Wirkung, in dem Seyn (oder vielmehr Werden) der Dinge, und 2) als bloße (nicht selbst wieder wirkende) Wirkung, in dem Denken des Menschen. In beiderlei Hinsicht ist sie nur relative, d. h. von der absoluten abhängige und nur successiv sich vollendende Wahrheit, und deßhalb der Wiederschein zwar der göttlichen Wahrheit, aber nicht diese selbst. In dieser Sphäre wird sie daher auch ein Mannichfaltiges, breitet sich zu einer Mehrheit von Wahrheiten aus, jenachdem die Dinge selbst sich besondern und arten. Aber weil es im Grunde nur Eine Wahrheit ist, die in ihnen sich ausprägt und aus ihnen wiederstrahlt, so bilden die Dinge bei aller ihrer Mannichfaltigkeit doch ein einheitliches Ganzes, ein System, und so kann sie nun auch die menschliche Wissenschaft als ein solches begreifen.

Fünftes Capitel.

Die Gotteslehre Anselm's — das Monologium [1]).

Als der letzte Erklärungsgrund alles Seyns und Denkens, als die Eine höchste „Wahrheit" hat sich uns Gott ergeben. An ihm hat daher auch die menschliche Wissenschaft ihren höchsten Gegenstand; erst von Gott aus kann sie die Dinge, kann sie sich selbst begreifen lernen. Auf Gott mußte also der Blick unsres Denkers vor Allem sich richten, und in der That hob die Speculation Anselm's recht eigentlich mit dem Principiellsten an, indem die erste theologische Schrift, welche er verfaßte, und in einem Alter verfaßte, als er eben Mann geworden war [2]), es sogleich mit der Aufgabe aller Aufgaben, mit der eigentlichen Gotteserkenntniß versuchte.

1) Opp. T. I. p. 1—40.

2) In seinem dreißigsten Jahre (1063) ward er Prior, und in die erste Hälfte seines Priorats (—1078) fällt die Abfassung der Schrift. S. oben S. 34 A. 1. Vor dem siebenunddreißigsten Jahre hat er sie aber schwerlich vollendet; denn 1070 wurde Lanfranc Erzbischof, und in dem Briefe, womit er sie Diesem, bevor er Abschriften von ihr nehmen ließ, zur Prüfung überschickt, IV, 101, wird derselbe bereits als Erzbischof bezeichnet.

Was aber noch merkwürdiger ist: diese seine erste Schrift läßt sich dreist auch für seine beste erklären. Denn mochte es nun die Erhabenheit des Gegenstandes gerade seyn, was ihn so beflügelte, oder war es die Lust und der Eifer des ersten Producirens: genug, durchdachter, einheitlicher concipirt und sorgfältiger ausgeführt ist keine andere.

Und um so bewunderungswürdiger ist diese innere Reife der Schrift, als es etwas Neues war, was Anselm in ihr versuchte. Denn hatte zwar auch bisher schon jeder Denker in der Kirche in letzter Instanz mit Gott selbst sich beschäftigen müssen, weil eben ohne Gott auch nichts Anderes sich erkennen läßt: so hatte doch keiner Gottes Wesen an und für sich, abgesehn von aller geschichtlichen Offenbarung, als reinen Denkgegenstand in Betracht gezogen. Alle hatten Gott immer nur als Erfahrungsgegenstand, als Princip der Offenbarung, des Heilsrathschlusses in's Auge gefaßt; seine metaphysische Natur (wenn ich so sagen darf) hatten sie wohl berührt und erörtert, insoweit sie dabei nothwendig in Betrachtung kam — und wer wollte läugnen, daß sich die tiefsten Gedanken darüber bei den Vätern finden? ja einzeln, sporadisch kommt Alles bei ihnen schon vor, was Anselm systematisch entwickelt und ausführt —; allein mit bewußter Entschlossenheit und mit freudiger Zuversicht hatten sie sich auf eine so transscendente Materie nicht eingelassen. Ein patristisches Werk, das ausdrücklich und absichtlich, wie das Monologium, Gottes Wesen erforschen wollte, und zwar denkend erforschen, ohne alle Zuhülfenahme der Geschichte, giebt es nicht; der Scholastik erst blieb es vorbehalten, ein solches Ziel sich zu stecken, und mit dem Monologium ist sie daher auch in's Leben getreten.

In stiller Meditation erwog natürlich Anselm zuerst, was in innerster Seele ihm aufgestiegen war; dann machte er es zum Gegenstande der Lehrunterredungen mit seinen Schülern, und nur auf deren Bitten — besonders auf seines Moritz' Andringen [1]) — entschloß er sich endlich zur schriftlichen Abfassung, und zwar nicht in dialogischer, sondern in monologischer Form (sub persona secum sola cogitatione disputantis), weil Jene es so wollten. Nur ihnen theilte er auch anfangs das Werk mit; aber bald ersuchten ihn auch Andere um die Erlaubniß, es abzuschreiben, und nachdem er sich der Zustimmung Lanfranc's zu dieser weitern Verbreitung versichert hatte [2]), ließ er es so seinen Lauf in die Welt nehmen, jedoch ohne sich als Autor zu nennen, nur mit dem Titel: Exemplum meditandi de ratione fidei [3]). Erst später, als er Abt geworden, und Hugo von Lyon es ausdrücklich verlangte, bekannte er sich zu dem Werke und verwandelte jenen längern Titel in den jetzt gebräuchlichen [4]), dem er anfangs die hybride Form: monoloquium gab, aber bald darauf die reiner griechische: monologion [5]).

Also Gottes Wesen (essentia) ist der Gegenstand des Buchs. Was ist Gott? soll beantwortet werden. Das Allgemeinste nun, was sich auf diese Frage erwiedern läßt, ist, daß Gott das Absolute sey. Aber was besagt dieser

---

1) S. B. I. S. 60 A. 2.
2) S. ebendas. S. 66.
3) S. oben S. 34 A. 2.
4) S. B. I. S. 66. 67.
5) Vgl. die Briefe II, 11. 17.

Ausdruck, und wie gelangt das Denken zu diesem Begriffe? dieß ist das Nächste, womit sich Anselm zu thun macht (c. 1—4).

Am Ehesten, sagt er, läßt der Begriff des Absoluten an dem des höchsten Guts sich entwickeln (c. 1). Denn wenn Sinne und Vernunft uns eine unzählige Menge von Gütern zeigen, so kann es nicht ausbleiben, daß wir uns fragen, ob denn alle diese Güter für sich, oder ob sie durch ein gemeinsames Gut, welches ihnen zu Grunde liegt, Güter seyen. Nun ist aber jedes der Dinge, die wir als Güter betrachten, weil sie Gegenstände unsres Verlangens sind, nur beziehungsweise ein Gut, das eine in dieser, das andre in jener Beziehung; denn wenn es auch außer den Dingen, welche wir um eines Andern willen oder ihres Nutzens wegen begehren (propter utilitatem), solche giebt, die wir um ihrer selbst willen oder ihrer inneren Schönheit wegen begehren (propter honestatem), so sind doch auch diese verschieden, also immer nur in einer bestimmten Beziehung Güter, lassen also auch eine Vergleichung unter sich zu, sind mehr oder minder Güter. Alles aber, was nur beziehungs- und vergleichsweise oder relativ ist, was es ist, setzt einen gemeinsamen Maaßstab voraus, woran diese Relativität gemessen werden kann, und der kann nicht das seyn, was in den Verschiedenen verschieden, sondern was das Eine und Selbe in ihnen ist. Alle Güter setzen also Ein Gut voraus, welches das Gut ist, und das heißt: welches an und für sich oder durch sich selbst Gut ist, während alle andern es erst durch dieses Gut sind, und dieß Eine Gut, welches an und für sich Gut ist, wird dann auch das höchste Gut seyn, weil es eben nicht relativ, sondern

absolut Gut ist [1]). Dieser selbe Begriff wird dann auch in c. 2 an dem der Größe entwickelt — nämlich nicht an dem Begriffe der äußern oder „räumlichen", sondern an dem der innern Größe: der Hohheit oder Erhabenheit. Es muß ein absolut Hohes oder Höchstes geben, weil alles andre Hohe und Große dieß nur relativ ist, also nicht durch sich selbst, sondern nur durch ein an und für sich Erhabenes erhaben seyn kann. Ferner zeigt dieß Anselm (in c. 3) an dem Begriffe des Seyns. Alles, sagt er, was ist, kann nur durch Etwas oder durch Nichts seyn; die letztere Möglichkeit fällt von selbst hinweg, denn Etwas kann nicht durch Nicht-etwas seyn; Alles also, was ist, ist durch Etwas. Dieses Etwas nun kann nur Eines seyn. Denn gesetzt, es wäre eine Mehrheit, so müßte man entweder diese Mehreren selbst wieder von einem Einen ableiten, und dann wäre dieß, nicht die Mehreren, Das, wodurch Alles ist; oder aber man müßte die Mehreren durch sich selbst gesetzt seyn lassen, und dann würde doch sogleich wieder eine Einheit

---

1) Quaecunque dicuntur aliquid ita, ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter (hoc esse) dicantur, per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter, sive inaequaliter consideretur. Nam quaecunque justa dicuntur ad invicem, sive pariter, sive magis vel minus, non possunt intelligi justa nisi per justitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. — Necesse est (ergo), omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per id ipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona. — Illud igitur est bonum per se ipsum. — Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt, et ipsum solum per se ipsum. At nullum bonum, quod per aliud est, est aequale aut majus eo bono, quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum per se est bonum.

sich ergeben, nämlich die Macht oder Kraft, durch sich selbst zu seyn, und die wäre dann principieller, jene nur abgeleiteter Weise durch sich selbst, immer also wäre eine Einheit Das, wodurch Alles ist; oder endlich man könnte die Mehreren durch einander seyn lassen, dieß hieße aber so viel als behaupten, daß etwas durch Das sey, welches durch es, das Setzende, ist. Ueberall also ergiebt sich die Nothwendigkeit, daß es eine Einheit, ein Eines sey, wodurch Alles ist [1]). Dieses Eine nun kann dann nur durch sich selbst seyn; denn alles Andere ist eben durch es. Und da nun das abhängige Seyn jedenfalls das Geringere gegen das unabhängige ist, so muß das Seyn, welches durch sich selbst ist, während alles Andere, was ist, durch dasselbe ist, das absolute Seyn seyn. Giebt es also ein relatives Seyn: dann auch ein absolutes. Auf das selbe Resultat, zeigt Anselm noch c. 4, führt die Betrachtung der Relativität, welche unter den Wesen (naturis) stattfindet.

1) Quicquid — est, non nisi per aliquid est. Quod cum ita sit, aut est unum, aut sunt plura, per quae sunt cuncta quae sunt. Sed si sunt plura, aut ipsa referuntur ad unum aliquid, per quod sunt; aut eadem plura singula sunt per se; aut ipsa per se invicem sunt. At si plura ipsa sunt per unum, jam non sunt omnia per plura, sed potius per illud unum, per quod haec plura sunt. Si vero ipsa plura singula sunt per se, utique est una aliqua vis vel natura existendi per se, a qua habent, ut sint per se; non est autem dubium, quod per id ipsum unum sint, per quod habent, ut sint per se; verius ergo per ipsum unum cuncta sunt, quam per plura, quae sine eo uno esse non possunt. Ut vero plura per se invicem sint, nulla patitur ratio, quoniam irrationalis cogitatio est, ut aliqua res sit per illud, cui dat esse; nam nec ipsa relativa sic sunt per se invicem. — Itaque — necesse est, unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt.

Diese bilden eine Stufenleiter, in welcher jede Stufe, die eine andere unter sich hat, doch auch wieder eine über sich hat. Nun ist es aber ein unerträglicher Gedanke, daß diese Stufenleiter in's Endlose fortlaufe (nullo fine claudatur). Mit Recht schließt man also auf ein Wesen, welches alle andern in der Art unter sich hat, daß es selbst keines über sich hat. Dieses höchste Wesen kann aber nur Eines seyn, weil, wenn man auch mehrere höchste Wesen statuirt, doch die höchste Wesenheit selbst nur Eine bleibt, und da fragt es sich, ob diese höchste Wesenheit etwas Anderes seyn kann, als die höchsten Wesen selbst, falls diese sich unter einander gleich sind, wie man doch annehmen muß, wenn sie eben die höchsten Wesen seyn sollen. Ist die höchste Wesenheit etwas Anderes als die höchsten Wesen, nun, so ist sie sofort das Höhere gegen diese, und so sind diese nicht mehr die höchsten Wesen. Ist sie nichts Anderes als die höchsten Wesen, nun, so schwindet in dem höchsten Wesen, welches dann die höchsten Wesen sind, jede Pluralität von selbst. Kurz: das höchste Wesen kann nur Eines seyn [1]). Und dieß Eine höchste

---

1) Si plures sunt et aequales (summae naturae): cum aequales esse non possint per diversa quaedam, sed per idem aliquid, illud unum, per quod aequaliter tam magnae sunt, aut est id ipsum quod ipsae sunt, id est ipsa earum essentia, aut aliud quam quod ipsae sunt. Sed si nihil est aliud quam ipsa earum essentia: sicut earum essentiae non sunt plures, sed una, ita et naturae non sunt plures, sed una. Idem namque naturam hic intelligo, quod essentiam. Si vero id, per quod plures ipsae naturae tam magnae sunt, aliud est quam quod ipsae: pro certo minores sunt, quam id, per quod magnae sunt. Quicquid enim per aliud est magnum, minus est, quam id, per quod est magnum.

Wesen muß durch sich selbst seyn, was es ist, weil alle andern Wesen es erst durch dasselbe sind. Das Resultat ist also: es muß ein Gut, eine Größe, ein Seyn, ein Wesen geben, welches durch sich selbst und durch welches alles Andere ist, d. h. ein Absolutes.

Dieses Resultat ist nun näher zu bestimmen. Es fragt sich: wie ist das Seyn dieses Absoluten durch sich und alles Anderen durch dasselbe zu denken? Dieß bildet den Vorwurf von c. 6—14.

Vorher (in c. 5) macht Anselm noch die Frage ab, ob man für: durch sich selbst und durch dasselbe auch sagen könne: aus sich selbst und aus demselben. Die Antwort ist: ja; denn zunächst kommen Durch und Aus in dem Von (ab) überein, und der Sinn ist, daß Das, was aus und durch etwas ist, ein Gesetztes ist oder von dem Setzenden hat, daß es ist.

In c. 6 wird nun näher untersucht, in welchem Sinne 1) das Absolute aus und durch sich selbst ist. Dreierlei kann das Durch und Aus bezeichnen: die bewirkende Ursache, den Stoff und das Werkzeug oder Mittel (adjumentum), wodurch etwas hat, daß es ist. Alle diese Kategorieen erweisen sich aber sogleich als unanwendbar auf das Absolute; denn jede besagt, daß das Setzende und das Gesetzte ein Anderes sind, jede involvirt ein Prius und Posterius, ein Majus und Minus. Das Absolute kann sich aber weder als ein Anderes, noch als ein Posterius,

---

Quare non sic sunt magnae, ut illis nihil aliud sit majus. — Restat igitur, unam et solam naturam — esse, quae sic est aliis superior, ut nulli sit inferior.

noch als ein Minus, zu sich so wenig als zu einem Anderen, verhalten. Es kann sich also auch nicht bewirkende Ursache seyn (d. h. sich zu etwas machen, was es nicht schon wäre [1]), es kann sich nicht Stoff, es kann sich nicht Mittel seyn, und eben so wenig kann ein Anderes dieß für das Absolute seyn. Allein folgt dann nicht, daß das Absolute aus Nichts ist? Auch dieß ist unmöglich, zeigt Anselm. Denn aus Nichts könnte es entweder nur durch sich selbst, oder durch ein Anderes, oder durch Nichts seyn. Das Letztere hebt sich von selber auf (denn durch Nichts kann aus Nichts auch nur Nichts seyn); das Erstere würde das Absolute schon voraussetzen (denn es müßte dann sein eigenes Prius seyn), das Zweite aber die Absolutheit desselben negiren (denn das Andere würde dann das Absolute seyn). Aus Nichts ist es also so wenig, als aus irgend einem Stoffe, durch irgend eine bewirkende Ursache, durch irgend ein Mittel. Wie ist denn nun aber sein Aus- und Durch-sich-seyn zu denken, wenn alle diese Kategorieen nicht gelten sollen? Eben als reines oder absolutes, d. h. als ein solches Aus- und Durch-sich-seyn, wobei Setzen und Gesetztseyn schlechthin zusammenfallen. Oder will man ein endliches Bild, so vergleiche man das Licht. So wenig nämlich Licht, Leuchten und Leuchtendes sich trennen lassen, so wenig Wesen, Seyn und Selbst (essentia, esse et

1) Nihil quippe per se ipsum fieri potest, quia quicquid fit, posterius est eo, per quod fit, et nihil est posterius se ipso, sagt Anselm weiter unten c. 29. — Quare summa natura nec a se, nec ab alio fieri (effici) potuit, nec ipsa sibi, nec aliquid aliud illi materia, unde fieret, fuit, nec ipsa se aliquo modo, aut aliqua res ipsam, ut esset, quod non erat, adjuvit.

ens) des Absoluten. Das Licht leuchtet durch sich selbst, d. h. es ist eben dieß: zu leuchten; sein Seyn ist von seinem Wesen nicht verschieden. Ganz ebenso ist das Absolute sich selber das Setzende und Gesetzte, sein Wesen ist sein Seyn, sein Seyn sein Wesen, und Es selbst ist das Eine wie das Andre.

Aber nun ist auch 2) zu bestimmen, wie das bedingte Seyn zu dem Absoluten sich verhält, oder alles Andere durch dasselbe ist. Dieß erörtert Anselm von c. 7—14. Hier finden die obigen Kategorieen ihre volle Anwendung, und die Frage entsteht, ob das Absolute die bewirkende Ursache oder der Stoff ist, wodurch und woraus alles Andere ist. Denn die dritte Möglichkeit, daß es nur das Werkzeug oder Mittel sey, mittelst dessen eine andere bewirkende Ursache oder ein anderer Stoff Grund des Bedingten sey, fällt von selbst hinweg, da das Absolute dann nicht der principielle, sondern der secundäre Grund seyn würde, was mit dem Begriffe des Absoluten streitet. Also nur bewirkende Ursache oder Stoff alles andern Seyns kann das Absolute seyn. — Setzt die Welt einen Stoff voraus? ist die erste Frage. Denn daß innerhalb ihrer selbst sich Materie und Form unterscheiden, sofern die einfachen Elemente, aus welchen Alles besteht, der Stoff sind, welcher durch Formung sich zu den Einzeldingen specificirt, will Anselm nicht bestreiten [1]). Allein dieser Stoff — hat er selbst wieder einen Stoff? Nur dreierlei könnte man annehmen: entweder er stammt aus dem Absoluten, oder

1) Und zwar nimmt er mit Aristoteles die bekannten vier Elemente an.

er ist durch sich selbst gesetzt, oder endlich es giebt ein Drittes, woraus er ist. Diese letztere Annahme verbietet sich von selbst, da es eben nur zweierlei Seyn giebt: das absolute, und das, welches durch das absolute ist. Auch die zweite Annahme wird hierdurch ausgeschlossen, da das bedingte Seyn dann das absolute seyn würde, und so scheint nichts übrig zu bleiben, als daß das Absolute der Stoff der Welt ist. Allein auch dieß ist nicht möglich. Denn das bedingte Seyn ist das Andere gegen das absolute; vom Absoluten kann aber materialiter auch nur Absolutes ausgehn, weil sonst das Absolute deteriorirt, überhaupt alterirt werden könnte, der Wandelbarkeit unterläge (quod nefas est dicere)[1]. Man muß also sagen: die Welt ist ex nullâ materiâ oder aus Nichts, und das Absolute verhält sich zu ihr nicht als Stoff, sondern als bewirkende Ursache oder schöpferisch. Ihr Gesetztseyn besteht also näher darin, daß sie geschaffen oder von dem Absoluten hervorgebracht ist[2]. — Allein aus Nichts? Hier tönt uns sogleich die vox omnium entgegen: Aus Nichts kann Nichts werden! Die Vorstellung dabei ist, daß Das, woraus etwas wird, die Ursache Dessen sey, was aus ihm wird, und da nun Ursache und Wirkung irgendwie übereinstimmen oder gleichen Inhalts seyn müssen, so scheint es unmöglich, daß Etwas aus Nichts werde. Verhält

1) Quapropter, quoniam omne, quod aliud est quam ipsa (summa natura), minus est ipsa: impossibile est, aliquid hoc modo (materialiter) esse ex ipsa.

2) Illa summa essentia tantam rerum molem, tam numerosam multitudinem, tam formose formatam, tam ordinate variatam, tam convenienter diversam, sola per se ipsam produxit ex nihilo.

es sich aber so, dann fällt unsre ganze bisherige Deduction; denn giebt es ein positives Unde, ein Alicunde außer dem absoluten Seyn, woraus etwas werden könnte, so hört auch das absolute Seyn auf, absolut zu seyn, und das einzige wahre Etwas, das sich uns ergeben hat, wird zum Nichts. Jedoch sehn wir genauer zu, was es heißt: aus Nichts geworden! Man kann damit 1) das Gewordenseyn negiren; so läßt sich z. B. vom Absoluten mit vollem Rechte sagen, es sey aus Nichts geworden, denn es ist überhaupt nicht geworden, sondern ist. Man kann 2) den Ausdruck so verstehn, wie man ihn gewöhnlich versteht, wenn man obigen Einwurf macht, daß man nämlich unter dem Nichts sich im Grunde ein Etwas denkt, woraus etwas werden könnte, und dann ist es ganz richtig, zu sagen: aus Nichts kann Nichts werden; denn das Nicht-etwas selbst kann sich nicht in ein Etwas verwandeln. Es bleibt aber noch ein Drittes übrig: das Nichts nämlich wirklich als Nichts, d. h. als die Negation des Etwas zu fassen, also das ex nihilo als gleichbedeutend mit non ex aliquo. Und in diesem Sinne nun ist es, fährt Anselm fort, daß wir behaupten, die Welt sey aus Nichts geschaffen; denn wir meinen damit, daß sie aus dem Nichtseyn in's Seyn getreten, oder näher, daß sie entstanden sey. Darin aber liegt kein Widerspruch. Denn so wie man von Jemanden sagen kann, daß er aus einem Armen ein Reicher geworden sey, also etwas, das er früher nicht war, ebenso kann man von einem Seyn überhaupt sagen, daß es geworden sey, d. h. daß es sey, nachdem es nicht gewesen, also Etwas sey, während es vorher Nichts war. — Nun macht sich aber Anselm selbst den

Einwurf, daß dieß doch nicht so schlechtweg zu behaupten sey. Denn in seinem schöpferischen Grunde müsse doch das Geschaffene irgendwie präformirt, also da nicht nichtgewesen und nicht Nichts gewesen seyn. Und dieß giebt er auch durchaus zu. Das Aus Nichts schließt nur jeden anderen Grund als das Absolute aus; in dem Absoluten selbst ist die Schöpfung schon vor ihrem Werden begründet und angelegt [1]). Aber wie? Hierauf richtet sich die Untersuchung in c. 10—12. Ein erläuterndes Analogon findet Anselm in der menschlichen Sprache. In dieser besitzen wir nämlich das Reale, die Sache, als ein Ideales, als Zeichen, als Bild. Zunächst ist dieß selbst noch ein Aeußeres, sinnlich Wahrnehmbares: das verlautende Wort. Allein das äußere Wort wird alsbald zum innern, weil wir in Worten nicht bloß sprechen, sondern auch denken, d. h. der Worte uns bedienen, um uns die Sachen innerhalb unsrer selbst zu vergegenwärtigen. Und endlich giebt es ein allerinnerstes Sprechen, welches selbst von den Worten abstrahirt und die Sachen an und für sich, ohne Zeichen, denkt, möge dieß nun, je nach dem Gegenstande, vermittelst der Vorstellung (imaginatio) oder des eigentlichen Denkens (rationis intellectu) geschehen, welches letztere von der ersten sich dadurch unterscheidet, daß es nicht die einzelnen Dinge als solche, sondern das allgemeine Wesen derselben

---

1) Quare, cum ea quae facta sunt clarum sit nihil fuisse antequam fierent quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent: non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fierent.

denkt [1]). Diese innerste Sprache ist bei allen Völkern die selbe, und alle Sprachen sind nur um ihretwillen erfunden, sowie denn auch alle nur durch sie verstanden werden. Je bezeichnender nun das Wort ist, je mehr es der Sache entspricht, um so wahrer ist es, und da kein anderes Wort so die Sache ausdrückt, als der sie in ihrem innersten Wesen erfassende Gedanke, so kann man diesen das allerwahrste, das eigentliche oder das ursprüngliche Wort (principale verbum) nennen. Setzt nun das Daseyn der Welt eine ideelle Präexistenz, ein Enthaltenseyn in ihrem Grunde, dem Absoluten, voraus, worin anders wird dieß bestehn, als in dem Gedanken oder Worte derselben, d. h. in der schöpferischen Conception ihres Inhalts von Seiten des Absoluten selbst? Einer Conception, welche man mit der des Kunstwerks in der Seele des Künstlers vergleichen kann, nur daß dieser 1) sein Ideal nicht aus sich selbst schöpft, 2) eines Stoffes bedarf, um dasselbe auszuführen, und also 3) nicht lediglich durch sich selbst es herstellt, während für das schaffende Wesen der Gedanke der

---

1) Rem unam tripliciter loqui possumus. Aut enim res loquimur, signis sensibilibus, i. e. quae sensibus corporis sentiri possunt, sensibiliter utendo; aut eadem signa, quae foris sensibilia sunt, intra nos insensibiliter cogitando; aut nec sensibiliter, nec insensibiliter his signis utendo, sed res ipsas, vel corporum imaginatione, vel rationis intellectu, pro rerum ipsarum diversitate, intus in nostra mente dicendo. Aliter namque hominem dico, cum eum hoc nomine, quod est homo, significo; aliter, cum idem nomen tacens cogito; aliter, cum eum ipsum hominem mens, aut per corporis imaginem, aut per rationem, intuetur; per corporis quidem imaginem, ut cum ejus sensibilem figuram imaginatur; per rationem vero, ut cum universalem ejus essentiam — cogitat. (Vgl. oben S. 109.)

einzige und alleinige, wie der vollkommen ausreichende und durchaus ursprüngliche Grund seines Schaffens ist. Und dieser Gedanke, dieß innerste Wort des Absoluten, fährt Anselm fort (c. 12), kann nichts Anderes seyn, als das Absolute selbst, weil dieß eben durch sich das schaffende Wesen ist. Allein kaum hat Anselm dieß ausgesprochen, so fühlt er auch, daß er mit dieser Bestimmung zu weit vorgreift; denn aus dem Bisherigen folgt nur dieß, daß das Absolute der schöpferische Grund des Bedingten ist, noch keineswegs aber, daß es z. B. ein Denkendes ist. Daher sagt er selbst am Schlusse des zwölften Capitels, bevor er von diesem Worte das Nähere bemerken könne, müsse er erst noch die innere Wesensbestimmtheit, die Eigenschaften (proprietates) des Absoluten entwickeln, und das geschieht denn auch in dem Abschnitte c. 15—28, worauf er, nachdem er in c. 28 dargethan hat, daß das Absolute Geist ist, mit c. 29 auf das Wort zurückkommt und die hier abgebrochene Gedankenreihe wieder aufnimmt [1]). Bevor er jedoch zur Bestimmung der Eigenschaften des Absoluten übergeht, zieht er in c. 13 und 14 noch aus dem Bisherigen den Schluß, daß das Absolute, wenn es der schöpferische Grund eines Andern ist, auch der erhaltende Grund desselben seyn

1) Im ersten Theile (bis c. 29) wird daher auch das Absolute immer nur als summa natura, essentia, substantia bezeichnet, im folgenden erst als summus spiritus, summa ratio u. s. w. — Beiläufig bemerke ich auch, daß Anselm den Ausdruck Deus im ganzen Monologium nur zweimal gebraucht, im ersten und im letzten Capitel; dort, um überhaupt nur den Begriff des Absoluten an die gläubige Vorstellung anzuknüpfen, hier, um den entwickelten Begriff mit dieser gleichzusetzen.

müsse. Denn ist dieses Andere überhaupt ein Bedingtes, und als Anderes kann es nur ein Bedingtes seyn, so muß sein Bestehen nicht minder als sein Entstehen von dem Absoluten abhängen, und zwar von der Einwohnung (praesentia) des letztern, weil außer dem Absoluten nur Nichts seyn kann. Das schöpferische Seyn muß daher das geschaffene fortwährend durchdringen, durchwalten, soll dieses nicht in das Nicht-seyn, aus dem es hervorgegangen, zurücksinken. Diese Immanenz schließt jedoch die Transscendenz nicht aus; denn daraus, daß das Bedingte an dem Bedingenden seine Gränze hat, folgt noch nicht, daß auch das Bedingende an dem Bedingten sie habe; das Bedingende muß vielmehr das Bedingte überragen, und richtiger also als von einer Immanenz des absoluten Seyns in dem relativen, wird von einer solchen des relativen in dem absoluten gesprochen werden dürfen [1]).

Mit c. 15 beginnt nun jene neue Gedankenreihe. Der allgemeine Begriff des Absoluten im Unterschiede von allem Andern steht fest; aber dieser allgemeine Begriff ist nur noch der Rahmen für eine Fülle weiterer Bestimmungen, die in ihm enthalten, und nun auch aus ihm zu deduciren

1) Ubi ipsa (summa essentia) non est, nihil est. Ubique igitur est, et per omnia et in omnibus (quae per ipsam facta sunt). At quoniam absurdum est, ut, quemadmodum nullatenus aliquid creatum potest exire creantis et foventis immensitatem, sic creans et fovens nequaquam valeat aliquo modo excedere factorum universitatem: liquet, quoniam ipsa est, quae cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. — Eadem est, quae in omnibus est et per omnia, et ex qua et per quam et in qua omnia.

sind: es handelt sich um die Eigenschaften, die Prädicate des Absoluten.

Vorher aber fragt es sich, was überhaupt von dem Absoluten prädicirt werden kann oder nicht, und mit dieser Frage beschäftigt sich Anselm in c. 15. Zunächst, sagt er, müssen alle relativen Prädicate ausgeschlossen werden. Denn das erhellt ja schon bei den geschaffenen Dingen, daß Das, was nur beziehungsweise von ihnen ausgesagt wird, nicht ihr Wesen ausmacht. Um so weniger werden also dergleichen Bestimmungen das Wesen des Absoluten treffen. Selbst Ausdrücke wie Höchstes und ähnliche sind daher unangemessene Bezeichnungen, weil Alles, in Beziehung worauf und in Vergleichung womit das Absolute als Höchstes bestimmt wird, hinweggedacht werden kann, ohne daß darum das Absolute hinweggedacht werden müßte, da sich als der Grundbegriff desselben ergeben hat, daß es durch sich selbst und folglich auch an und für sich ist, was es ist. Abgesehn von allem Relativen, bleibt aber nur das reine Selbst, welches etwas ist, im Unterschiede von Allem, was nicht es selbst ist, übrig, die pure Position und Negation, Ipsum et Non-ipsum, und da kann nun ein Doppeltes stattfinden: entweder kann etwas so Das, was es ist, seyn, daß dieß sein Selbst (sein Es) in jeder Beziehung (omnino) und dann auch absolut das Höhere, Bessere gegen Das ist, was nicht es selbst ist, wie z. B. das Wahre gegen das Nicht-wahre in jedem Falle und in jeder Hinsicht, folglich absolut, das Höhere, Bessere, und mithin selbst ein Absolutes ist; oder es kann das Non-ipsum eines Ipsum's wenigstens in Einer Beziehung, dann aber auch überhaupt beziehungsweise höher stehn,

besser seyn, als das Ipsum, wie z. B. das Nicht-Gold-seyn, zwar nicht für das Blei, wohl aber für den Menschen das Bessere ist, als das Gold-seyn [1]). Von diesem Unterschiede aus folgt nun für unsere Frage, daß von dem Absoluten nur Das prädicirt werden kann, aber dieß auch durchaus prädicirt werden muß, was schlechthin oder absolut (omnino) besser ist oder höher steht, als sein Anderes, sein Non-ipsum. Es folgt also, daß z. B. das Absolute Geist seyn muß, weil der Geist omnino höher steht als der Körper, daß es weise, gerecht u. s. w. seyn muß, weil dieß Qualitäten sind, die omnino höher stehn als ihr Non-ipsum. Und so läßt sich als allgemeiner Kanon aufstellen, daß von dem Absoluten Alles, was selbst absolut, d. h. dessen Position schlechthin besser ist als die Negation, — um den Sinn Anselm's durch einen neuern Ausdruck zu erläutern: alles Vollkommene — ausgesagt werden muß [2]).

---

1) In diesem Sinne läßt sich sogar behaupten, sagt Anselm, daß das Non-summum höher stehe, als das Summum, weil dieses nicht an und für sich (omnino, simpliciter) oder absolut, sondern eben nur relativ ist, was es ist; aber doch kann auch wieder das Non-summum nicht höher stehn als das Summum, weil es ja eben dieß ist, nicht das Summum zu seyn.

2) De relativis quidem nulli dubium, quia nullum eorum substantiale est illi, de quo relative dicitur. Quare si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiae. — (At) quicquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit, quam non-ipsum, aut tale, ut non-ipsum in aliquo melius sit, quam ipsum. — (Itaque) sicut nefas est putare quod substantia summae naturae sit aliquid, quo melius aliquo modo sit non-ipsum: sic necesse est, ut sit quicquid omnino melius est, quam non-ipsum. Illa enim sola est, qua penitus nihil est melius, et quae melior est omnibus, quae non sunt quod est ipsa. Non est igitur corpus etc.

Aber wird damit wirklich das Wesen, die Quiddität des Absoluten bestimmt? wirft Anselm in c. 16 ein. Sind es nicht bloß Qualitäten, die wir so ihm beilegen? Und ist nicht die Qualität von dem Wesen selbst ablöslich? Alles z. B., was gerecht ist, ist dieß nur durch die Gerechtigkeit, also durch das Theil-haben an einem Allgemeinen, was eben deßhalb, weil es ein Allgemeines ist, von dem einzelnen an ihm Theilhabenden sich unterscheidet. Ist nun das Absolute nur durch ein solches Allgemeines, was nicht es selbst ist, gerecht, so ist es nicht durch sich selbst gerecht, und dieß widerspricht dem Grundbegriffe des Absoluten, wornach es durch sich selbst seyn muß, was es ist. Allein eben von diesem Begriffe aus löst sich auch der Widerspruch. Denn wenn das Absolute nur durch sich selbst gerecht seyn kann, allerdings aber Alles, was gerecht ist, nur durch die Gerechtigkeit gerecht ist, so folgt hieraus nur, daß das Absolute eben die Gerechtigkeit selbst ist, oder daß dieß Wechselbegriffe bei ihm sind: durch sich selbst, und durch die Gerechtigkeit gerecht seyn? Und hierin besteht nun der große Unterschied, welcher zwischen der Art, wie ein Absolutes dem Absoluten, und wie es dem Creatürlichen eignet, stattfindet, daß es nämlich dort ein Seyn, hier ein bloßes Haben (Antheilhaben) ist. Von einem Menschen z. B. kann die Gerechtigkeit nur so prädicirt werden, daß man sagt, er habe sie; da ist sie also eine bloße Eigenschaft, eine Qualität, nicht das Wesen, die Quiddität. Bei dem Absoluten dagegen constituirt sie das Ipsum, das Quid desselben, und es ist ganz gleichbedeutend, zu sagen: das Absolute sey gerecht, gütig, weise, und:

es sey die Gerechtigkeit, die Güte, die Weisheit selbst; denn es i st eben alle diese Eigenschaften [1]).

Wenn nun aber das Absolute eine solche Fülle von Eigenschaften ist, fragt Anselm c. 17, wird es dann nicht zu einem Zusammengesetzten? Alles Zusammengesetzte aber ist, was es ist, nicht durch sich, sondern durch seine Theile, und die Theile sind an und für sich, was sie sind, nicht durch das Ganze. Das Absolute muß dagegen absolut durch sich selbst seyn; wie könnte es also ein Zusammengesetztes seyn? Und dieß ist auch schlechterdings zu verneinen, erwiedert Anselm. Aber alle jene Eigenschaften sind auch gar nicht als diese Vielen neben und außer einander zu betrachten, sondern als absolut Eins, und zwar so, daß eine jede die übrigen ist, diese sowohl einzeln, als zusammen genommen; was eben schon darin liegt, daß eine jede das Absolute selbst ist. Denn ist die Gerechtigkeit z. B. das Absolute selbst, und das Absolute wieder andrerseits Güte, Weisheit ꝛc., so muß auch die Gerechtigkeit — Güte, Weisheit ꝛc. seyn, und zwar jede einzelne dieser Eigenschaften sowohl, als auch wieder nicht die einzelnen, sondern alle zusammen. Und hieraus ergiebt sich ein weiterer Unterschied des Absoluten von dem Creatürlichen. Wenn wir z. B. von dem Menschen sagen, daß er Geist, daß er Körper ꝛc.

---

1) Quoniam enim — de summa natura non proprie dicitur quia habet justitiam, sed existit justitia: cum dicitur justa, proprie intelligitur existens justitia, non autem habens justitiam. Quare, si, cum dicitur existens justitia, non dicitur qualis est, sed quid est: consequitur ut, cum dicitur justa, non dicatur qualis sit, sed quid sit — (et) cum quaeritur: quid est? non minus congrue respondetur: justa, quam: justitia etc.

sey, so meinen wir, daß er das Eine nur in Einer, das Andre in einer andern Beziehung, und das Ganze (Mensch) weder in der Einen, noch in der andern sey. Im Absoluten dagegen ist jede Bestimmtheit das Absolute selbst, dieses Eine Ganze, und wiederum ist das Absolute, dieses Eine Ganze, jede seiner einzelnen Bestimmtheiten, und zwar jede in jeder Beziehung, nicht bloß in der Einen, in der andern nicht. Eben deßhalb kann auch vom Absoluten im Grunde nur das Wesen und nie eine Eigenschaft ausgesagt werden. Denn Eigenschaft bedeutet immer ein bloß Inhärentes, folglich Anderes gegen das Substrat, dem es inhärirt. Jedes Quid daher, das ein Quale ist, ist ein Compositum und nichts einfach Eines. Das Absolute aber muß diese schlechthinnige Einheit mit sich seyn [1]).

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen hätte nun Anselm zur Entwicklung der einzelnen Prädicate selbst überzugehn. Er beschränkt sich aber auf zwei, auf die eigentlich metaphysischen: Ewigkeit und Allgegenwart, weil es

---

1) Quemadmodum—unum est, quicquid essentialiter de summa substantia dicitur: ita ipsa uno modo, una consideratione est, quicquid est essentialiter — (h. e.) nullo modo sic est aliquid, ut illud idem secundum alium modum — non sit; quia quicquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa est. Nihil igitur quod de ejus essentiā vere dicitur, in eo quod qualis vel quanta, sed in eo quod quid sit accipitur. Quicquid enim est vel quale vel quantum, est etiam aliud in eo quod quid est; unde non simplex, sed compositum est. (Sic es unum quoddam, heißt es erläuternd im Proslog. c. 18, et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis; immo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita et sapientia et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unum quodque horum est totum quod es, et quod sunt reliqua omnia etc.).

ihm hauptsächlich nur auf ein Beispiel, wie der Begriff des Absoluten nach der einen oder andern Seite hin sich bestimmt, ankommt [1]).

Zuvörderst also wirft er die Frage auf (c. 18), ob ein Ex quo und ein Usque quo von dem Absoluten zu prädiciren sey, oder ob es sine principio und sine fine gedacht werden müsse? Wenn es einen Anfang hätte, antwortet er, so könnte es diesen nur aus und durch sich selbst haben; denn daß es nicht aus Nichts oder aus einem Andern seyn kann, versteht sich. Im Begriffe des Anfangs liegt aber nothwendig eine Doppelheit, weil nichts ohne Voraussetzung anfangen kann, eine Doppelheit, und folglich auch Anderheit Dessen, was anfängt, und Dessen, woraus und wodurch es anfängt. Gesetzt nun auch, das Absolute finge aus und durch sich selbst an, so würde es einmal als seine Voraussetzung, und dann wieder als diese nicht zu denken seyn; denn das ist es eben, was der Begriff des Anfangs fordert. Dann könnte es sich aber nicht schlechthin gleich bleiben, und wenn nicht dieß, auch nicht lediglich aus und durch sich selbst seyn [2]). In dem Aus- und Durch-sich-selbst-seyn liegt also nothwendig die Anfangslosigkeit. Nicht minder aber die End-losigkeit. Denn es könnte wieder nur durch und aus sich selbst (sua

---

1) Im Proslogium werden wir ihn daher auch einen Nachtrag zu diesem Theile des Monologiums liefern sehn.

2) Sic enim est ex se et per se (summa natura), ut nullo modo sit alia essentia, quae est per se et ex se, et alia, per quam et ex qua est. Quicquid autem ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi, ex quo vel per quod incipit esse etc.

sponte) aufhören; aus und durch sich selbst aber ist es, folglich kann es nicht durch und aus sich selbst nicht-seyn. Das selbe Resultat folgt jedoch auch aus jeder andern Bestimmung des Absoluten. Fassen wir dasselbe z. B. als das Wahre, die Wahrheit, so stellt sich sogleich heraus, wie auch diese die Ewigkeit involvirt, und zwar unmittelbar; denn es ist undenkbar (cogitet qui potest), daß irgend ein Wahres, und nun vollends die Wahrheit selbst, je anfangen und je aufhören könnte, wahr, und die Wahrheit zu seyn [1]). Hat nun aber das Absolute keinen Anfang und kein Ende, fährt Anselm c. 19 fort, so heißt dieß so viel als: es hat nichts vor und nichts nach sich, und da tritt uns wieder das Nichts störend in den Weg. Denn da könnte Jemand sagen: so geht denn doch das Absolute aus dem Nichts hervor, wenn es dieß zu seinem Prius, und in das Nichts zurück, wenn es dieß zu seinem Posterius hat; quid ergo molita est tanta moles argumentorum, si tam facile demolitur nihilum molimina eorum? Wir müssen aber nur das Nichts recht in's Auge fassen. Dieser Einwurf nimmt dasselbe positiv, d. h. denkt sich darunter ein Etwas, ein Aliquando, wo es Nichts gab (fuit, cum erat nihil). Allein das Nichts ist — nichts; es ist negativ zu fassen, und wenn es heißt: vor dem Absoluten sey Nichts gewesen, so verneint dieß eben jedes Aliquando vor demselben, weßhalb man behaupten kann, weder Etwas, noch Nichts sey zuvor gewesen; denn auch Nichts ist ihm nicht vorangegangen, weil

---

1) Dieß ist der Satz, der, wie wir S. 77 sahen, zu dem Dialog de Veritate die Veranlassung gegeben hat.

ihm überhaupt nichts vorangegangen ist. Aber die Bestimmung, daß das Absolute keinen Anfang und kein Ende habe, ist doch nur eine negative. Ihre positive Consequenz ist, daß das Absolute immer gewesen sey, sey und seyn werde, und diese Bestimmung spricht nur in Beziehung auf die Zeit aus, was wir oben (c. 14, s. S. 128) in Beziehung auf den Raum gefunden haben, daß es überall oder durch Alles und in Allem sey. Diese beiden Bestimmungen sind daher jetzt genauer zu prüfen (c. 20—24).

Dem Immer und Ueberall steht einerseits das Nie und Nirgends, andrerseits das Je und Irgends entgegen. Daß Ersteres nicht von dem Absoluten prädicirt werden kann, ist klar, weil nichts ohne dasselbe ist, also, wenn es selbst nie und nirgends wäre, auch nie und nirgends etwas seyn könnte. Nicht minder jedoch ist auch das bestimmte Je und Irgends von ihm zu negiren. Denn wäre es nur an Einem Orte und zu Einer Zeit, so würde auch nur da und dann, wo und wann das Absolute wäre, etwas seyn können, anderswo und anderswann aber nicht, und so würde es doch eine Zeit und einen Ort geben, wo Nichts wäre; ein Gedanke, der sich selbst aufhebt, weil wenigstens Zeit und Raum Etwas sind. Also ein bestimmtes Aliquando und Alicubi ist gleichfalls von ihm zu verneinen. Man könnte zwar sagen, daß das Absolute seiner Macht nach immer und überall seyn könne, wenn es auch für sich nur an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit wäre. Allein seine Macht ist nichts Anderes, als es selbst. Folglich scheint eben nur das Immer und Ueberall, und zwar als Bestimmtheit des Absoluten selbst übrig zu bleiben. Man muß also sagen, das Absolute sey zu jeder

Zeit und an jedem Orte. Dann muß es dieß aber auch seiner Totalität nach seyn. Denn annehmen, daß es etwa nur mit der einen Hälfte in Zeit und Raum wäre, mit der andern aber nicht; oder daß es als Ganzes zwar wohl in Zeit und Raum überhaupt wäre, in den einzelnen Zeiten und Räumen aber getheilter Weise (per partes), dieß hieße das Absolute zu einem Zusammengesetzten machen. Also in jeder einzelnen Zeit und in jedem einzelnen Raume muß es als dieß selbe Ganze seyn. Eben diese Vorstellung zerfällt nun aber bei näherer Betrachtung in sich selbst. Denn betrachten wir 1) den Raum, so erblicken wir Raum und Raum so geschieden, daß jede Räumlichkeit nur auf sich selbst beschränkt ist, d. h. daß Das, was einen bestimmten Raum erfüllt, zu der Einen und selben Zeit auch nur diesen und keinen andern erfüllt. Mit den Räumen besondern sich also auch ihre Contenta zu einzelnen Ganzen für sich, so daß jedes dieß bestimmte Ganze nur inner- und nicht zugleich außerhalb seines Raumes seyn kann [1]. Nehmen wir also an, daß das Absolute als

1) Sicut enim locus a loco distinguitur, ut singula loca sint: ita id, quod totum est in uno loco, ab eo, quod eodem tempore totum est in alio loco, distinguitur, ut singula tota sint. Nam quod totum est in aliquo loco, nihil ejus est, quod non sit in ipso (hoc) loco. At de quo nihil est quod non sit in aliquo loco, nihil est de eo quod sit eodem tempore extra eundem locum. Quod igitur totum est in aliquo loco, nihil est ejus quod eodem tempore sit extra ipsum locum. Sed de quo nihil est extra quemlibet locum, nihil ejus est eodem tempore in alio loco. Quare quod totum est in quolibet loco, nihil ejus est simul in alio loco. — Quoniam igitur unum totum non potest esse simul in diversis locis totum, consequitur ut per singula loca singula sint tota.

Ganzes zu einer und der selben Zeit in allen einzelnen Räumen sey, so entstehen so viel Absolute, als einzelne Räume sind; was sich selbst aufhebt. Gesetzt aber, es sey zu verschiedenen Zeiten in allen einzelnen Räumen, so würde (nach unserem obigen Satze, daß ohne das absolute Seyn gar kein anderes zu denken ist) zu der Zeit, wo es in dem einen ist, in den andern nichts seyn können, was, wie gesagt, schon durch die Existenz der Räume selbst widerlegt wird. Also weder zu verschiedenen, noch zu einer und der selben Zeit kann das Absolute an allen einzelnen Orten seyn, und so ist denn klar, daß es überhaupt nicht an allen einzelnen Orten ist. Auf das selbe Resultat führt aber 2) auch die Betrachtung der Zeit. Denn die einzelnen Momente derselben sind gleichfalls besondere Ganze für sich, so daß das, was den einen Moment erfüllt, nicht zugleich auch den andern erfüllt, da ja die Momente selbst nicht mit Einem Male, sondern nach einander sind. Man könnte aber hier den Begriff der Dauer (diuturnitas) zu Hülfe nehmen und sagen, das Absolute erstrecke sich in der Art als ein Ganzes durch alle einzelnen Zeiten, in welcher z. B. ein Mensch dieses selbe Ganze gestern, heute und morgen ist. Allein ist er es wirklich? fragt Anselm. War er es nicht vielmehr gestern, und wird er es nicht vielmehr morgen seyn? Stellen wir uns also die Ewigkeit nur als Dauer vor, so ist auch das Absolute nicht schlechthin, sondern hat sein Präsens, Präteritum und Futurum. Und was gewesen ist, ist eben deßhalb nicht, bleibt folglich keineswegs das Selbe, sondern wird ein Anderes, verändert sich. Mithin müßte das Absolute, wenn es sein Präsens, Präteritum und Futurum hätte, sich als ein

Verschiedenes (aliud et aliud) durch die Zeitmomente erstrecken; dann wäre es aber offenbar nicht mehr das Absolute. Denn hierin liegt, wie wir oben gesehen haben, die vollkommenste Identität mit sich; folglich kann von ihm nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Unmöglich kann es also in allen einzelnen Zeiten distincte, d. h. in und mit diesen Unterschieden der Zeit existiren, und wenn es demnach weder successiv, noch gleichzeitig als dieß selbe Ganze die einzelnen Zeitmomente erfüllen kann, so erhellt, daß es diese überhaupt nicht erfüllt. Und so stellt sich denn als das Endergebniß heraus, daß das Absolute in keiner Zeit und in keinem Raume ist, während oben mit gleicher Nothwendigkeit sich zu ergeben schien, daß es in jeder Zeit und in jedem Raume seyn müsse. Dort fanden wir, daß es immer und überall, hier finden wir, daß es nie und nirgends ist. Wie werden wir dieß vereinigen (haec tam contraria secundum prolationem, et tam necessaria secundum probationem)? Einfach dadurch, daß wir über der Immanenz des Absoluten nicht die Transscendenz vergessen, oder daß wir uns daran erinnern, wie es für das Absolute keine Schranke (meta) geben kann (s. oben c. 14 S. 128). Denn dann können auch Zeit und Raum keine solche für dasselbe seyn. Eine Schranke sind sie überhaupt nur für das umschreib- und begränz-bare Seyn; nur von diesem gilt der Satz, daß Ein und das selbe Ganze nicht zugleich an mehreren Orten und zu mehreren Zeiten seyn könne; denn nur dieß ist ein trennbares Seyn. Und nur da kann auch überhaupt von Zeit und Raum die Rede seyn, weil von Quantität und Diutur-

nität [1]). Aber nicht bei dem Absoluten, das als das Unbedingte auch das Unbeschränkte seyn muß, und dem daher Zeit und Raum nicht anhaben können, was sie dem bedingten oder endlichen Seyn anhaben, daß sie es nämlich beschränken oder einschließen (continent). Denn wie sollte das schöpferische Seyn von Demjenigen, was es selbst erst gesetzt hat und folglich bedingt und beschränkt, wie sollte es von Diesem bedingt und beschränkt werden [2])? Für das Absolute sind also auch Zeit und Raum gar nicht da, und in so fern kann man mit Recht behaupten, daß es zu keiner Zeit und an keinem Orte sey [3]). Allein eben

---

1) Non enim videntur hac lege loci ac temporis cogi, nisi ea, quae sic sunt in loco vel tempore, ut loci spatium vel temporis diuturnitatem non excedant. Quare, sicut de his, quae hujusmodi sunt, unum idemque totum simul non esse posse totum in diversis locis vel temporibus omni veritate asseritur: ita in his, quae hujusmodi non sunt, idipsum nulla necessitate concluditur. Jure namque dici videtur, quod tantum ejus rei sit locus, cujus quantitatem locus circumscribendo continet et continendo circumscribit, et quod ejus rei solum sit aliquod tempus, cujus diuturnitatem tempus metiendo terminat et terminando metitur. Quapropter cujus amplitudini aut diuturnitati nulla meta vel a loco vel a tempore opponitur, illi nullum esse locum vel tempus vere proponitur. Quoniam namque nec locus illi facit, quod locus, nec tempus, quod tempus: non irrationabiliter dicitur, quia nullus locus est ejus locus, et nullum tempus est ejus tempus.

2) Quaenam — rationalis consideratio — non concludat, ut creatricem — substantiam, quam necesse est alienam esse et liberam a natura et jure omnium, quae ipsa fecit de nihilo, nulla loci cohibitio vel temporis includat: cum potius ejus potentia, quae non est aliud quam ejus essentia, cuncta a se facta sub se continendo concludat?

3) Das Selbe folgt jedoch auch aus jeder andern Bestimmung des Absoluten. Wer möchte z. B. behaupten, quod summae veritatis

weil Zeit und Raum keine Schranke für das Absolute sind, verhindern sie es auch nicht, zu jeder Zeit und an jedem Orte zu seyn, und zwar vollkommen, seinem ganzen Wesen nach, als dieß Eine Selbst und mit Einem Male, sofern dieß sein schöpferisches, bedingendes Verhältniß zu Zeit und Raum und zu Allem, was in Zeit und Raum ist, erfordert. Es ist also hier, kann man sagen; allein eben so sehr ist es auch dort, weil es überhaupt seiner Schöpfung „präsent" (immanent) ist. Es ist gewesen, kann man sagen, es ist und es wird seyn; allein sein Gewesenseyn schließt kein Nicht-mehr-seyn, sein Seyn-werden kein Noch-nicht-seyn ein, und sein Seyn ist kein verschwindendes Seyn (kein labile praesens). Man kann überhaupt von ihm sagen, daß es in Zeit und Raum sey; nur hat dieß bei ihm einen andern Sinn, als wenn man es von den endlichen Dingen sagt. Denn bei diesen bedeutet es immer ein Beschlossen- und Beschränktseyn (contineri), während es bei dem Absoluten nur das reine d. i. unbeschränkte Da- und Gegenwärtig-seyn bedeutet. Ließe es daher der Sprachgebrauch zu, so wäre es besser, zu sagen: das Absolute sey mit Zeit und Raum, als in Zeit und Raum, weil In allerdings das contineri ausdrückt. So erhellt denn, schließt Anselm, wie mit gleichem Rechte behauptet werden darf, das Absolute sey nie und nirgends, als, es sey immer und überall; das Erstere nämlich, sofern es von Zeit und Raum nicht beschränkt wird, wie überhaupt

---

aut locus circumscribat quantitatem, aut tempus metiatur diuturnitatem, quae nullam penitus localis vel temporalis distensionis magnitudinem suscipit vel parvitatem?

von nichts Anderem, sondern alles Dieses transscendirt; das Letztere, sofern es nichtsdestoweniger die ganze Schöpfung durchwaltet und jeder Zeit, jedem Raume, wie überhaupt allem Andern, was es hervorgebracht hat, immanirt, weil dasselbe ohne diese Immanenz, ohne dieses Getragenseyn von dem Absoluten sofort in sein Nichtseyn zurücksinken würde. Statt in omni loco empfiehlt übrigens Anselm den Ausdruck: ubique, weil dieser mehr umfaßt, als in omni loco, nämlich: in omnibus quae sunt, und weil er die Raumvorstellung überhaupt ferner hält, indem die Adverbia loci häufig auch von völlig unräumlichen Dingen gebraucht werden [1]). Desgleichen ist semper ein besserer Ausdruck, als in omni tempore, weil er das vollkommene Sich-gleich-bleiben des Absoluten mit ausdrückt, was in Letzterem nicht enthalten ist. Dadurch unterscheidet sich aber eben die Ewigkeit von dem Seyn in aller Zeit, daß sie jeden Wechsel mit der Zeit oder jede Veränderung ausschließt. Positiv kann man sie daher als unendliches und in voller Ganzheit zu Einem Male bestehendes Leben bezeichnen.

Hieran knüpft sich in c. 25 die Untersuchung, ob von dem Absoluten wohl irgend eine Accidentalität prädicirbar sey? Der Begriff der Ewigkeit schließt zwar sofort den der Unveränderlichkeit ein, und dieser wieder den der Substantialität ohne alle Accidentalität. Aber ist es

---

1) Velut si dicam, ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. Nam cum Ibi et Ubi adverbia localia sint: non tamen locali circumscriptione aut anima continet aliquid, aut intellectus aut rationalitas continetur.

nicht eine accidentelle Bestimmung, wenn wir z. B. das Absolute als höchstes Wesen bezeichnen? Und doch thun wir dieß unbedenklich. Man muß daher, sagt Anselm, eine doppelte Art von Accidentien unterscheiden: solche, welche die Substanz verändern, so daß diese mit denselben eine andere ist, als ohne dieselben, wie z. B. die Farben, und solche, die die Substanz selbst nicht berühren. Zu den letzteren gehören alle Relativa; ich bleibe z. B., der ich bin, mag ich größer, kleiner u. s. w. seyn, als ein Anderer. Und in diesem Sinne nun kann allerdings auch vom Absoluten Accidentelles ausgesagt werden. Da jedoch diese Bestimmungen, weil sie, wie gesagt, die Sache selbst nicht berühren, nur uneigentlich Accidentien genannt werden, so ist es richtiger, von der absoluten Substanz zu sagen, daß sie, weil jede Veränderung, auch jedes Accidens ausschließe, d. h. stets die selbe bleibe [1]).

Aber kann sie dann auch noch Substanz genannt werden? fragt Anselm c. 26. Denn das sind ja Correlata: Substanz und Accidens. Oder ist die Substanz etwas Anderes, als die Einheit eines Vielen: der Differenzen, und das Beharrliche eines Wechselnden: der Accidenzen? Schließt nun die Einfachheit und Unwandelbarkeit des Absoluten jede Vielheit und jeden Wechsel aus: kann dann das Absolute noch eine Substanz seyn? Und im gewöhnlichen Sinne des Worts ist es auch diese nicht, sagt Anselm c. 27. Denn was die Dialektik hierunter versteht, ist ein Doppeltes: entweder ein Allgemeines, d. h. Mehreren Gemeines,

---

1) Sicut — semper sibi est omnimodo eadem substantialiter, ita nunquam est a se diversa ullo modo vel accidentaliter.

wie z. B. das Mensch-seyn allen einzelnen Menschen gemein ist und daher ihr Wesen (substantia) genannt wird, oder 2) ein Einzelnes, d. h. ein Solches, welches ein Allgemeines mit mehreren Andern gemein hat, wie ja auch die einzelnen Menschen Wesen (substantiae) genannt werden [1]). Das Absolute aber ist weder ein Allgemeines im Gegensatze zur Einzelheit, noch ein Einzelnes im Gegensatze zur Allgemeinheit, da es weder Mehreren gemein ist, noch mit Mehreren gemein hat. Denn sein Aus- und Durch-sich-selbst-seyn erhebt es vielmehr zu einem Einzigen allem Anderen gegenüber, und folglich kann es im Verhältnisse zu einem Andern weder ein Allgemeines, noch ein Einzelnes seyn, d. h. weder ein Wesen neben andern Wesen, noch auch das Wesen eines Anderen [2]). Nur in dem Sinne, in welchem man auch das Selbst, das Was einer Sache, ihr Wesen oder ihre Substanz nennt, wo dann substantia s. v. a. essentia ist, nur in diesem Sinne kann von einer Substanz des Absoluten die Rede seyn, und da

---

1) S. oben S. 65.

2) Nam quantum illud esse, quod per se est quicquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diversum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quicquid est: tantum omnino distat summa substantia ab his, quae non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se, sine alterius naturae auxilio, esse quicquid est: quomodo non est singulariter, absque suae creaturae consortio, quicquid ipsa est? — (Ac) cum omnis substantia tractetur aut esse universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, — aut individua, quae universalem essentiam communem habet cum aliis —: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se dividit, nec cum aliqua alia per essentialem communionem se colligit?

es nun in diesem Sinne nur eine doppelte Substanz giebt: Geist und Körper, jener aber das absolut Höhere oder selbst Absolute (Vollkommene) gegen diesen ist [1]), so müssen wir sagen, das Absolute sey Geist, also dieser einzige Geist, welcher aus und durch sich ist, während alles Andere aus und durch ihn ist. Vergleichen wir nun diesen „wunderbar einzigen Geist" mit der Totalität alles anderen Seyns, so erhellt auch sofort, was Anselm noch c. 29 ausführt, daß derselbe eigentlich allein als seyend zu betrachten ist, weil er nämlich nicht nur vollkommen selbstständig, sondern auch mit Einem Male, und mit Einem für alle Male, d. i. unendlich ist, was er ist, während alles Andere fast nicht ist, kaum ist. Denn kann man wohl dieses andere Seyn, welches eigentlich nur der beständige Uebergang aus dem Nicht-seyn in's Seyn, aus dem Seyn in's Nicht-seyn ist, welches nicht einen Augenblick lang seine Gegenwart festhalten kann, sondern immer nur zwischen Vergangenheit und Zukunft schwankt, und welches immerfort eines Andern bedarf, um in diesem Schwanken erhalten zu werden, kann man dieß wohl ein wahres Seyn, ein simpliciter et perfecte et absolute esse nennen? ist's nicht vielmehr ein fere non esse, vix esse? Aber Seyn ist es doch, setzt Anselm sogleich hinzu, weil es eben geschaffen, d. h. von dem absoluten Geiste, dem eigentlich allein seyenden, aus dem Nicht-seyn in's Daseyn gerufen und folglich auch Etwas ist [2]).

---

1) Vgl. c. 15. S. 130.

2) Non omnino non sunt (quaecunque creata sunt), quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt.

Nachdem so Anselm die Fülle von Momenten, welche in dem Begriffe des Absoluten liegen und dessen innere Wesensbestimmtheit ausmachen, in einigen Hauptzügen wenigstens angedeutet hat, kommt er in c. 29 auf die oben (c. 12, S. 127) abgebrochene Betrachtung des Wortes zurück, wodurch das Absolute (und wir wissen nun, daß dieß absoluter Geist ist) Alles, was da ist, geschaffen hat, und verweilt bei dieser bis c. 48.

Zunächst resumirt er, was schon dort gefunden wurde, daß dieß Wort nichts Anderes seyn kann, als das Absolute selbst. Denn da es das Schöpferische ist, das Absolute aber nur durch sich selbst alles Andere geschaffen hat, so muß dieß Wort entweder selbst ein Geschöpf seyn, dann würde es aber nicht das Schöpferische seyn, oder es muß zu dem Selbst des Absoluten gehören. Ferner hat sich ja dasselbe als der Gedanke oder die „Intelligenz" ergeben, mit der das Absolute die Dinge denkt; die Intelligenz des Absoluten kann aber nur das Absolute selbst seyn. Folglich muß es Ein Wesen, Ein Geist mit dem Absoluten seyn, und daher auch, wie Anselm noch c. 30 hinzufügt, nur Ein Wort, summe simplex, nicht mehr- und mannichfach, wie die Creatur. Hierauf geht er nun aber (in c. 31) zur Beseitigung einer Vorstellung über, von der er selbst sagt, daß sie durch jene frühere Darstellung (in c. 10, s. S. 125) leicht veranlaßt werden könne, und die doch durchaus zu entfernen sey, ehe weiter geschritten werden könne. Dort hatte er nämlich das (menschliche) Wort für das Abbild der Dinge im Innern des Geistes erklärt, und die Wahrheit desselben von seiner Congruenz mit den Dingen abhängig gemacht. Wäre nun

das schöpferische Wort nur ein Abbild der Dinge, und ein wahres (ein anderes könnte es aber nicht seyn, ja es müßte das allerwahrste seyn): so müßte es auch die Natur der Dinge, mithin deren Wandelbarkeit theilen, und wie könnte es dann dem Wesen des Absoluten, dem unwandelbaren, angehören? Allein leicht erhellt auch, daß das Verhältniß vielmehr umzukehren ist: das schöpferische Wort ist nicht Abbild, sondern Urbild, das Original, ja die Sache selbst, und die Dinge sind nur die Abbilder, der Reflex der Sache [1]). Und fassen wir das Verhältniß so, dann versteht sich von selbst, daß die Wandelbarkeit der geschaffenen Dinge durchaus nicht die Wandelbarkeit des schaffenden Wortes involvirt, daß dieses vielmehr das unwandelbare Wesen, die Wahrheit der Dinge bleibt, während Wechsel und Wandel auf die Seite der Dinge fallen, da diese als Abbilder dem Urbilde sich nur nähern können, also ein Veränderliches seyn müssen. Hieraus erklärt sich dann auch der Unterschied unter den Dingen selbst, ihre Mannichfaltigkeit, und die Stufenleiter, welche sie bilden. Denn wenn sie ihr eigentliches Wesen, ihre Wahrheit, nicht sind, sondern suchen, sich ihr nur nähern, so muß ein Mehr und Minder, eine Gradation unter ihnen stattfinden. Und da das Wort, ihre Wahrheit, nicht nur Seyn, nicht

---

1) Nihil remanebit ambiguitatis, si, quemadmodum in vivo homine veritas hominis esse dicitur, in picto vero similitudo sive imago illius veritatis: sic existendi veritas intelligatur in Verbo, cujus essentia sic summe est, ut quodammodo illa sola sit; in his vero, quae in ejus comparatione quodammodo non sunt, et tamen per illud et secundum illud facta sunt aliquid, aliqua imitatio illius summae essentiae perpendatur.

nur Leben u. s. w., sondern Vernunft oder Geist ist, ja die Vernünftigkeit oder Geistigkeit dieß sein Seyn und Leben selbst ist, so muß die lebendige Creatur höher stehn, als die bloß existirende, und die vernünftige wieder höher, als die bloß lebendige [1]), und wir werden auch das Leben für ein höheres Seyn, eine höhere Wirklichkeit erklären müssen, als die bloße Existenz, und die Vernünftigkeit wieder für die allerhöchste. Denn das bloße Seyn, das pure Existiren, ist das Dürftigste, was es giebt, eben nur die erste Stufe über dem Nicht-seyn, wie schon daraus erhellt, daß man nur durch Abstrahiren d. i. Destruiren dazu gelangt [2]). Je reicher aber ein Seyn ist, um so mehr ist es auch, um so realer ist es, und das schöpferische Seyn, als der Grund alles andern, muß daher das allerrealste, ja gewissermaaßen das allein-reale seyn, wie wir so eben (c. 29, S. 145) bemerkten. Eben darum haben die Dinge im Verhältnisse zu dem Worte, ihrem Principe, nur ein halbes, relatives, d. h. approximatives, imitirendes Seyn,

---

1) Quoniam enim summa natura suo quodam modo singulari non solum est, sed et vivit et sentit et rationalis est: liquet, quoniam (= quod) omnium quae sunt, id quod aliquo modo vivit, magis est illi simile, quam id quod nullatenus vivit; et quod modo quolibet vel corporeo sensu cognoscit aliquid, magis, quam quod nihil omnino sentit; et quod rationale est, magis, quam quod rationis capax non est.

2) Nempe si cuilibet substantiae, quae et vivit et sensibilis et rationalis est, cogitatione auferatur quod rationalis est, deinde quod sensibilis, et postea quod vitalis, postremo ipsum nudum esse, quod remanet: quis non intelligat, quod illa substantia, quae sic paullatim destruitur, ad minus et minus esse, et ad ultimum ad non-esse gradatim perducitur?

und je nach dem Grade dieser Approximation richtet sich ihre Stufenreihe, ihre Rangordnung unter einander.

Aber kann dann das Wort, fragt Anselm c. 32, noch das Wort der Dinge genannt werden? Und wenn nicht, weil es mehr als Wort, weil es ihre wahre Wirklichkeit ist: bleibt es dann überhaupt noch Wort? Oder ist es vielleicht auch abgesehn von den Dingen, ist es unabhängig von ihnen Wort? Sprechen, sahen wir, heißt in höchster Beziehung so viel als denken. Spräche nun das Absolute nur, indem es schafft, gäbe es kein Wort des Absoluten, wenn es keine Dinge gäbe, so würde es ohne Dinge auch nicht denken, folglich auch sich selbst nicht denken, und wäre es dann noch das Absolute, wäre es absoluter Geist? So viel lehrt uns schon die Betrachtung des menschlichen Geistes, daß derselbe nur dadurch Geist ist, daß er sich seiner selbst bewußt ist, d. h. sich selber denkt und nur deßhalb, weil er sich denkt, auch von allen andern Wesen, wie von dem Absoluten selbst, unterscheidet. Sich selber denken, d. h. sich eben so sehr Ob- als Subject seyn, muß daher das Wesen des Geistes ausmachen, und der absolute, der ewige Geist muß sich principieller Weise, d. h. im Verhältnisse zu den geschaffenen Geistern, die nur aus und durch ihn ihr Selbbewußtseyn haben, aus und durch sich dieses ewige Object sowohl als Subject seyn, d. h. ewig sich für sich selber setzen, denken, sprechen. Wäre also auch gar nichts Anderes als der absolute Geist, dieß sein Wort, d. h. diese seine Gegenständlichkeit für ihn selbst, würde ewig bei ihm seyn [1]).

1) Quomodo vel cogitari potest, quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non solum

Und so hätten wir, ruft Anselm c. 33 aus, statt des Wortes, mit dem der Schöpfer die Schöpfung spricht, das Wort gefunden, mit dem er sich selbst spricht! Und da fragt es sich nun, ob es Ein und das selbe Wort ist, mit dem er die Schöpfung, und mit dem er sich selbst spricht. Wie könnte dieß aber zweifelhaft seyn, da das eine wie das andre zu seinem Wesen, seinem Selbst gehört, ihm consubstantiell ist? Aber, wenn auch Eines Wesens, könnte Jemand sagen, braucht doch das eine Wort mit dem andern nicht zusammenzufallen, da ja auch der Sprechende mit seinem Worte Eines Wesens ist, ohne das Wort selbst zu seyn. Allein spricht nicht der absolute Geist die Creatur mit seinem Worte? Und sein Wort im eigentlichen Sinne kann doch nur das Wort seyn, mit dem er sich selbst denkt und spricht. Denn nur dieses Wort ist wahrhaftig Wort, d. i. Spiegelbild, Ebenbild seines Wesens, der Wiederschein, den dasselbe von sich wirft und in dem es sich ab- und ausdrückt. Von dem Worte dagegen, mit dem er die Creatur denkt und spricht, hat sich uns ergeben,

---

suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nullã aliã existente essentiã, sive aliis existentibus: necesse est, Verbum illius coaeternum illi esse cum ipso.

daß es deren Urbild, nicht Abbild, Sonne, nicht Reflex ist. Von einem Worte der Creatur also, in dem Sinne, in welchem das Selbstwort des absoluten Geistes sein Wort ist, kann nicht die Rede seyn. Folglich denkt und spricht er auch gar nicht die Creatur mit einem besondern Worte, sondern mit dem, mit welchem er sich selbst spricht, und folglich ist es Ein Wort, mit dem er sich, und mit dem er die Creatur spricht [1]).

Nun erhebt sich aber um so dringender die Frage: wie ist es möglich, daß so verschiedene Dinge, wie das schaffende und das geschaffene Seyn, mit dem selben Worte gesprochen, in dem selben Gedanken befaßt werden, zumal da dieser Gedanke mit dem schaffenden Seyn gleich ewig ist, das gechaffene aber erst in der Zeit entsteht? Man muß bedenken, erwiedert Anselm c. 34, daß das geschöpfliche Seyn ein Anderes in seinem Grunde, ein Anderes ist, wenn es aus dem Grunde heraus-getreten und nun in sich selber ist. In der Ursache ist die Wirkung noch nicht Wirkung; dieß wird sie erst,

1) Nam nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad ejus similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam. — Hoc itaque modo, quis neget, summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam i. e. Verbum suum? Quod Verbum — sicut similitudo, ita et imago et figura et character ejus dici potest (Hebr. 1, 3). Verbum autem, quo creaturam dicit, nequaquam similiter est verbum creaturae, quia non est ejus similitudo, sed principalis essentia. Consequitur igitur, ut ipsam creaturam non dicat verbo creaturae. Cujus ergo verbo eam dicit — nisi — suo? — Uno igitur eodemque Verbo dicit se ipsum et quaecunque fecit.

wenn sie aus der Ursache heraustritt, von derselben sich besondert. In der Ursache fällt sie mit der Ursache selbst zusammen; zwischen Beiden läßt sich da gar nicht unterscheiden. So lange ein Kunstwerk noch nicht ausgeführt ist, sondern von dem Künstler nur gedacht, ist es eben der Gedanke des Künstlers, dessen künstlerisches Denken selbst. Gleichermaaßen ist das geschöpfliche Seyn in seinem Grunde, d. h. in dem schöpferischen Worte, dem schöpferischen Denken des absoluten Geistes, dieß Denken selbst; da ist es also noch gar nicht Geschöpf, sondern schaffendes Princip, folglich auch nichts Zeitliches, sondern ein Ewiges, nichts Werdendes, sondern ein Seyendes [1]). Aber aus dem Worte herausgetreten, gleichsam auf die eigenen Füße gestellt, wird es allerdings dieses schlechthin Andere gegen das absolute Seyn, nämlich dieses schwankende Werden, das immerfort sein ursprüngliches Nicht-seyn in sich trägt und in so fern nur ist, als es jenem seinen wahrhaftigen Seyn nach- und nahe kommt. Hält man diesen Unterschied fest, so ergiebt sich, wie unbedenklich behauptet werden kann, daß der absolute Geist mit dem selben Worte, mit welchem er sich denkt und spricht, auch die Schöpfung denkt und spricht. In dem Worte bestehen und leben demnach auch die Dinge, mögen sie zeitlich existiren oder nicht, fährt Anselm fort (c. 35), und

---

1) Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, semper in ipso (summo spiritu) sunt, non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis, secundum mutabilem (all. immutabilem) rationem creata; in ipso vero sunt prima essentia et prima existendi veritas: cui prout magis utcunque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt.

wie sie im Worte bestehen und leben, so denkt, d. h. setzt sie nicht nur, sondern weiß sie auch fort und fort der absolute Geist; denn sein Wissen ist nur die Continuation seines Denkens [1]). Und dieß ist es, bemerkt Anselm c. 36, was den ungeheuren Unterschied zwischen dem Denken und Wissen des absoluten Geistes und dem des endlichen ausmacht. Das menschliche Denken ist immer nur reproductiv, nur ein Abbilden dessen, was factisch schon ist, und ein Unvollkommenes, weil jedes Abbild hinter der Sache, d. h. hinter der Wirklichkeit zurückbleibt, da es eben nur Bild ist [2]). Das göttliche Denken dagegen ist schaffendes d. i. wirkendes Denken, und das göttliche Wissen reales d. h. die Sache selbst enthaltendes Wissen, und das factische Seyn der Dinge in sich verhält sich zu diesem ihren wahren Seyn ganz eben so als ein Abbild, als ein unvollkommenes Abbild, wie das menschliche Wissen und Denken zu ihrem Seyn in sich selbst.

Schafft nun aber der absolute Geist, was er schafft, durch sein Wort, so kann man das Letztere nicht minder, als ihn selbst, das Princip und den Schöpfer aller Dinge nennen; denn Beide verhalten sich, wie Anselm c. 37 sagt, in ganz gleicher Weise zur Schöpfung. Und doch kann man nicht von zwei Schöpfern, zwei Principien reden. Ebenso ist das Wort an sich (in essentia) ganz das

---

1) Vgl. c. 10 s. f.

2) In se ipsis namque sunt res per ipsam suam essentiam, in nostra vero scientia non sunt earum essentiae, sed earum similitudines. Restat igitur, ut tanto verius sint in se ipsis, quam in nostra scientia, quanto verius sunt per suam essentiam, quam per suam similitudinem. Vgl. oben S. 111.

selbe Wesen, die selbe Wahrheit u. s. w., als der absolute Geist, und doch sind es nicht zwei Wesen, zwei Wahrheiten u. s. w. Nichtsdestoweniger müssen es Zwei seyn, das Wort und der absolute Geist; denn das eine ist eben das Wort des absoluten Geistes, nicht dieser selbst, und der absolute Geist ist er selbst, nicht sein Wort. Und so stoßen wir, zeigt Anselm c. 38, auf ein ganz einziges Verhältniß: wir müssen einerseits eine Dualität (oder Pluralität) behaupten, und sind doch andrerseits außer Stande, sie zu bezeichnen, d. h. anzugeben, was die Zwei in der Mehrheit sind. Denn damit, daß wir sagen: es sind Zwei, oder auch: es sind zwei sich Gleiche, ist noch gar nichts über den Inhalt dieser ihrer Zweiheit ausgesagt. Zwei sich gleiche Schöpfer, zwei sich gleiche Geister, können wir nicht sagen; denn, wie bemerkt, sowohl was sie an sich, ihrem Wesen nach, als auch was sie im Verhältniß zur Creatur sind, das sind sie zwar Beide, und zwar Beide vollkommen, aber in untheilbarer Einheit, so daß dasselbe nur singulariter, nicht pluraliter ausgesagt werden kann. Ja selbst Das, was sie im Verhältnisse zu einander sind, sind sie nur singulariter; denn das Wort ist Wort, d. h. diese Selbstobjectivität nur für das Eine absolute Subject, und nicht etwa ist Dieses wieder Wort für Jenes. Allein wenn wir auch außer Stande sind, das Was, das sie in der Mehrheit sind, zu bezeichnen [1]): so

---

1) Es ist eine ineffabilis pluralitas, sagt Anselm; quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo, nullo tamen modo exprimi potest, quid sint duo. — Quippe nec sunt duo pares spiritus, nec duo pares creatores, nec duo aliquid, quod significet eorum aut essentiam aut habitudinem ad creaturum; sed nec duo, quod

viel sehen wir, auf ihrem Verhältnisse zu einander muß diese ihre Dualität beruhen. Wollen wir ihr also näher treten, so müssen wir fragen, was denn das Wort zum Worte, und den Sprechenden zum Sprechenden mache. Da erhellt aber auf der Stelle, daß dieß einerseits das Gesprochen-Werden, andrerseits das Sprechen ist. Folglich muß das Eine das Gesetzte, der Andere das Setzende seyn. Da nun aber das selbe Selbst es ist, welches spricht und welches gesprochen wird, denn der absolute Geist spricht sich, so kann das Setzen kein Schaffen seyn (indem Schaffen allemal Setzen eines Andern d. h. Nicht-des-Selben ist), folglich auch das Gesetzt-werden kein Geschaffen-werden, also überhaupt auch kein Werden, kein Entstehen, sondern nur ein Seyn. Mithin wird es ein Seyn des Absoluten aus dem Absoluten, des Selben aus dem Selben seyn. Und hiefür giebt es nun kein entsprechenderes Bild (zeigt Anselm c. 39—42), als wenn wir das Setzen ein Zeugen, das Gesetztwerden ein Gezeugtwerden nennen. Denn hierin liegt 1) die vollkommene Aehnlichkeit oder Ebenbildlichkeit des Gesetzten mit dem Setzenden. Der, den ich zeuge, ist „Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische." Und der absolute Geist, muß man sagen, ist im allerwahrsten Sinne Vater, sein Wort im allerwahrsten Sinne Sohn, weil die Aehnlichkeit, welche da zwischen Zeugendem und Gezeugtem stattfindet, jede Unähnlichkeit ausschließt, absolute

---

designet propriam habitudinem alterius ad alterum, quia nec duo verba, nec duae imagines. (Es wird sich später zeigen, warum Anselm den Ausdruck: Person scheut.)

Aehnlichkeit oder Identität des Wesens ist. Nur da gilt es: idem ipsum est de eodem ipso, während anderswo immer eine Unähnlichkeit in die Aehnlichkeit sich mischt und diese trübt. Allein Zeugen drückt 2) auch die absolute Activität aus, welche in dieser höchsten Production herrscht. Denn woher kommt es, daß wir uns scheuen würden, den Mutter- und Tochter- statt des Vater- und Sohnes-Namens zu gebrauchen, da doch alles Geschlechtliche, wie sich von selbst versteht, wegfällt, mithin die weibliche Seite des älterlichen Verhältnisses so gut das Bild hergeben könnte, als die männliche? Es hat dieß nicht etwa darin seinen Grund, daß das Wort: Geist ein Masculinum ist, oder darin, daß das Weibliche das Geringere als das Männliche ist, sondern darin, daß der Vater die erste und ursprüngliche, die primäre Ursache des Gezeugten ist und die Mutter nur die secundäre, jene folglich weit mehr geeignet, die absolute Ursache auszudrücken, d. h. diejenige, welche keiner Mit- oder Nebenursache bedarf, um zu wirken, sondern einziger und alleiniger Grund der Wirkung ist. Denn das unterscheidet eben zweitens diese höchste Zeugung von jeder andern, daß sie sich vollkommen selbst genügt, um die Wirkung zu setzen, während anderwärts zu der activen Thätigkeit eine passive kommen muß, zu dem Zeugen ein Empfangen. Eben darum kann man aber auch sagen, nur dort finde wahre Zeugung statt, weil die reine Action die Wirkung setzt [1]). Und so sehen wir, schließt Anselm c. 43,

1) Namque in rebus aliis, quas parentis prolisque certum est habitudinem habere, nulla sic gignit, ut omnino nullius indigens

daß es allerdings Zwei seyn müssen, der Vater und der Sohn, der Zeugende und der Gezeugte, weil der Eine nicht der Andre seyn kann, der Vater nicht der Sohn, und der Sohn nicht der Vater. Aber wenn sie in so fern auch Andere gegen einander sind, so ist es doch der Eine absolute Geist, welcher einerseits sich zeugt, andrerseits von sich gezeugt wird, und in so fern sind sie das Eine und Selbe. Also wenn auch Andere (alii), sind sie doch nichts Anderes (aliud) gegen einander, und das Mysterium bleibt: es sind Zwei, welche Eins sind. (Nam sic est alius Pater, alius Filius, ut cum ambos dixerim, videam me duos dixisse, et sic est id ipsum, quod est et Pater et Filius, ut non intelligam, quid duos dixerim.) Näher besteht das Mysterium darin, daß nicht nur Das, was Beide zu diesen Besonderen macht, also ihren Unterschied begründet, bloß in der Einheit aussagbar ist, weil immer nur von dem Einen, sondern daß auch Das, was Beiden gemeinsam ist, zwar von Beiden sich aussagen läßt, und von Beiden ganz und vollkommen, nichtsdestoweniger aber nur in der Einheit. Denn so wenig von zwei Vätern und zwei Söhnen gesprochen werden kann, so wenig von zwei Geistern, wiewohl der Vater

---

sola per se ad gignendam prolem sufficiat, nulla sic gignitur, ut nullā admixtā dissimilitudine omnimodam similitudinem parentis exhibeat. Si ergo Verbum summi spiritus sic est omnino ex ipsius solā essentiā, et sic singulariter est illi simile, ut nulla proles sic sit omnino ex sola parentis essentia, aut sic similis parenti: profecto nullis rebus tam convenienter videtur aptari habitudo parentis et prolis, quam summo spiritui et Verbo ejus. — Quare summi spiritus est verissime gignere, et Verbi ejus verissime gigni.

absoluter Geist, und der Sohn absoluter Geist ist [1]). Durch ihr gegenseitiges Verhältniß also sind sie Zwei, durch ihr Wesen Eins: weiter läßt sich nichts bestimmen, aber dieß auch mit voller Zuversicht [2]).

Hieraus folgert nun Anselm weiter (c. 44), daß Jeder von Beiden das Wesen oder Seyn (essentia) des Andern genannt werden kann. Denn da Beide ihr Wesen nicht sowohl haben, als sind (denn sie haben es nur, insofern sie es sind [3])), so ist Einer des Andern Seyn und Wesen. Und doch kann man wieder nicht sagen, daß sie Einer durch den Andern seyen. Denn das absolute Seyn schließt nothwendig das Durchsichselbstseyn ein. Auch der Sohn ist daher durch sich selbst, obwohl er vom Vater ist. Denn es ist ja sein Seyn, welches der Vater dem Sohne mittheilt, indem er ihn zeugt; und wenn nun das Seyn des Vaters eben dieß ist: das Leben zu haben in ihm

---

1) Quamvis namque singulus Pater sit perfecte summus spiritus, et singulus Filius sit perfecte summus spiritus: sic tamen unum idemque est spiritus Pater et spiritus Filius, ut Pater et Filius non sint duo spiritus, sed unus spiritus; ut, sicut singula propria singulorum non recipiunt pluralitatem, quia non sunt duorum, ita id, quod commune est amborum, individuam teneat unitatem, quamvis totum sit singulorum.

2) Sic sunt oppositi relationibus, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius; sic sunt concordes naturâ, ut alter semper teneat essentiam alterius. Sic enim diversi sunt per hoc, quod alter est Pater et alter Filius, ut nunquam dicatur aut Pater Filius, aut Filius Pater; et sic idem sunt per substantiam, ut semper sit in Patre essentia Filii, et in Filio essentia Patris; est enim non diversa, sed eadem, non plures, sed una utriusque essentia.

3) Neuter aliter habet essentiam, quam existendo essentia.

selbst, so muß auch der Sohn dieses in ihm selber haben, sonst wäre er nicht das vollkommene Ebenbild des Vaters. Ein Verhältniß, das man sich durch die Art und Weise anschaulich machen kann, wie Erkenntnisse unter den Menschen sich fortpflanzen; denn seine Weisheit kann mir ein Lehrer nur beibringen, indem sie die meinige wird; dann besitze ich sie aber eben so sehr durch mich selbst, als durch den Lehrer [1]. Nicht so also ist das Seyn des Vaters das des Sohns, und das Seyn des Sohns das des Vaters, als ob es nur auf der Einen Seite, auf der des Vaters, absolutes Seyn wäre, sondern dieses ist es auch auf der Seite des Sohnes, und nur das ist mit obigem Satze (quod alter alterius sit essentia) gemeint, daß es Ein Seyn ist, was auf beiden Seiten statthat. Allerdings aber, setzt Anselm hinzu (c. 45), ist es richtiger, zu sagen: der Sohn sey das Seyn des Vaters, als: der Vater sey das Seyn des Sohns, weil das Seyn des Sohns, wenn auch absolutes Seyn, also Durchsichselbstseyn, doch ein gesetztes ist, das des Vaters aber das setzende. Will man daher die vollkommene Identität des Seyns und doch auch dessen Gesetztheit ausdrücken, so ist es eben das Passendste, zu sagen: der Sohn ist das Seyn des Vaters; denn hierin liegt ebensowohl, daß es ein gesetztes, ein Seyn de Patre ist, als daß es nichtsdestoweniger kein anderes ist, als das Seyn des Vaters [2].

---

1) Quare non repugnat, Filium et subsistere per se et esse de Patre; quia hoc ipsum, id est per se ipsum posse subsistere, necesse est illum de Patre habere.

2) Quoniam namque Pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso: non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi

Gleichermaaßen kann man nun auch den Sohn die Weisheit, die Wahrheit ꝛc. des Vaters nennen; in dem Sinne nämlich, daß es die selbe Weisheit, Wahrheit ꝛc. ist, die dem Vater, und die dem Sohne eignet. Allein gerade diese Bestimmungen, zeigt Anselm weiter (c. 46), lassen auch einen tiefern Sinn zu. Ist nämlich der Sohn das Wort, d. h. die Gegenständlichkeit, als welche der Vater sich vor sich hat, nun, so schaut, erkennt und weiß sich der Vater in dem Sohne. Dieser ist daher die Vermittelung des Selbstbewußtseyns des Vaters, und so kann man ihn auch in dem Sinne, daß er die Selbstbestätigung, Selbstversicherung des Vaters ist, einerseits dessen Wahrheit, andrerseits dessen Weisheit, Erkenntniß, Intelligenz nennen. Da nun aber doch der Vater an sich schon Weisheit, Erkenntniß, Intelligenz ist, so wird man richtiger den Sohn die Intelligenz der Intelligenz, die Erkenntniß der Erkenntniß nennen. Oder, wie Anselm c. 48 auseinandersetzt, am Richtigsten wird man den Vater das unmittelbare Selbstbewußtseyn, den Sohn das vermittelte (reflectirte) Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes nennen. Denn das ist ja auch im Menschen ein Zwiefaches: daß er überhaupt sich seiner bewußt, folglich Selbstbewußtseyn (memoria) ist, und daß er als solches sich weiß und denkt (intelligit). Dieses zweite oder eigentliche (bewußte) Bewußtseyn hat zwar ganz den selben Inhalt, wie das erste, unmittelbare; allein es setzt diesen Inhalt heraus, in die Form der Gegenständlichkeit, ist somit dessen

---

suam; quia vero Filius essentiam suam habet a Patre, et eandem quam habet Pater, aptissime dici potest habere essentiam Patris.

Affirmation oder Selbstbestätigung, und in so fern auch dessen Wahrheit. Wiederum aber ist jenes erste der Grund dieses zweiten; denn ohne an sich schon Selbstbewußtseyn zu seyn, könnte sich der menschliche Geist auch nicht als solches erfassen, begreifen; dieses zweite entspringt daher aus dem ersten. Aber während dieß in dem Menschen etwas bloß zeitweise Vorsichgehendes ist (denn er ist zwar stets Selbstbewußtseyn, weiß sich aber nicht immer als solches, hat sich als solches nicht immer gegenwärtig): ist es in dem absoluten Geiste ein ewiger Act [1]). Dieser setzt sich fortwährend aus seinem Selbstbewußtseyn an sich oder seinem unmittelbaren Selbstbewußtseyn als dieses zweite sich objective heraus, und so resultirt ihm fortwährend ein doppeltes Selbstbewußtseyn, aber Eines und desselben Selbsts. In so fern nun dieß zweite, sich gegenständliche Selbstbewußtseyn erst eigentliches Bewußtseyn (bewußtes Bewußtseyn) ist, kann man allerdings behaupten, erst der Sohn sey das Selbstbewußtseyn des Vaters. Da es aber doch nur zweites, d. i. gesetztes Bewußtseyn ist (memoria nata de memoria), müßte man ihn richtiger das Bewußtseyn des Bewußtseyns nennen, und so wird es das Einfachste seyn, daß man

1) Mens humana non semper se cogitat, sicut sui semper meminit. — Si semper se cogitaret, semper verbum ejus de memoria nasceretur. Rem etenim cogitare, cujus memoriam habemus, hoc est mente eam dicere; verbum vero rei est ipsa cogitatio ad ejus similitudinem ex memoria formata. Hinc — liquido animadverti potest de summa sapientia, quae sic semper se dicit, sicut semper sui memor est, quia de aeterna memoria ejus coaeternum Verbum nascitur.

umgekehrt den Vater das Bewußtseyn (memoria) und den Sohn die Erkenntniß (intelligentia) des absoluten Geistes nennt. Denn Erkenntniß ist eben das Zweite, Vermittelte, während Bewußtseyn das Unmittelbare, Ursprüngliche [1]).

Wenn nun aber der absolute Geist sich so ewig in sich verdoppelt, so leuchtet ein, daß es hiebei nicht bleiben kann, sondern daß er eben so ewig sich mit sich zusammenschließen, aus der Zweiheit in die Einheit zurückstreben muß, und daß hiermit ein Drittes sich bildet, was man als die gegenseitige Liebe des Vaters und des Sohnes bezeichnen kann, und mit dieser beschäftigt sich nun Anselm von c. 49—58.

Wer möchte nämlich läugnen, ruft er aus (c. 49), daß der absolute Geist, wie er ewig sich denkt, so auch ewig sich liebt, da das Selbe ja auch bei dem menschlichen Geiste der Fall ist! Jedes theoretische Verhalten schreitet zu einem praktischen fort; ich kann keinen Gegenstand erkennen, ohne mich zu demselben hingezogen oder von ihm abgestoßen zu fühlen. Jedes intelligere erzeugt daher ein amare oder reprobare [2]). Da wo nun das theoretische Verhalten ein immanentes, ein Sich-zu sich selbst-

---

1) Sicut igitur Verbum congrue intelligitur proles, ita memoria parentis nomen aptissime suscipit. (Memoria ist übrigens, um dieß beiläufig zu bemerken, immer Selbstbewußtseyn bei Anselm. Quippe non in eo quod sui memor est (summus spiritus), sic est in sua memoria, velut alia res in alia, — sed sic est memor sui, ut ipse memoria sua sit).

2) Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cujuslibet rei, nisi, prout ratio exigit, res ipsa ametur aut reprobetur.

verhalten ist, kann das praktische nur ein Sich-mit-sich-zusammenschließen seyn, d. i. Liebe.

Andrerseits setzt aber auch wieder dieses praktische Verhalten jenes theoretische voraus. Denn ohne 1) überhaupt Bewußtseyn (memoria), und 2) sich für sich gegenständliches Bewußtseyn (intelligentia) zu seyn, könnte sich der absolute Geist auch nicht lieben, d. h. aus dieser Doppelheit in die Einheit zurücknehmen [1]). Die Liebe procedirt daher erst aus Bewußtseyn und Intelligenz des absoluten Geistes; sie ist das Dritte zu Beiden, zeigt Anselm c. 50.

Und hierin liegt weiter (c. 51), daß sie ein Wechselseitiges, d. h. ein auf beiden Seiten, aber auf beiden Seiten als Ein und das Selbe Stattfindendes seyn muß. Denn liebt sich der absolute Geist, wie er dieses Doppelte: Bewußtseyn und Intelligenz oder Vater und Sohn ist, so muß der Vater den Sohn, und der Sohn den Vater, jeder aber auch sich selbst lieben, weil ja jeder absoluter Geist, und doch Beide nur Ein Geist sind. Auf beiden Seiten aber, und in beiderlei Hinsicht kann es nur die selbe Liebe seyn, weil Sub- und Object derselben hier und dort die selben sind [2]).

---

1) Palam certe est, — eum non idcirco sui memorem esse aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligat. Nulla enim res amatur sine ejus memoria aut intelligentia.

2) Quoniam omnino idipsum est, quod amat vel amatur in Patre, et quod in Filio: necesse est, ut pari amore uterque diligat se et alterum.

Ferner muß diese Liebe, sagt Anselm c. 52, wenn sie aus Bewußtseyn und Intelligenz des absoluten Geistes hervorgeht, ganz den selben Umfang und Inhalt haben, als diese; umfassen aber diese das ganze Wesen, das ganze Selbst des absoluten Geistes, nun, so muß dieß auch mit der Liebe der Fall seyn [1]). Und so kann sie, schließt er c. 53, nichts Anderes seyn, als der absolute Geist selbst. Denn was Anderes wäre diesem gleich, was Anderes umspannte ihn? Folglich ist auch die Liebe des absoluten Geistes nichts Anderes als Vater und Sohn, nämlich eben der absolute Geist selbst. Und so sind denn Vater und Sohn und diese ihre Liebe Ein und das selbe Selbst. Alles also, was von dem absoluten Geiste prädicirt werden muß, gilt auch von der Liebe desselben; sie ist das höchste Gut, die höchste Wahrheit u. s. w.

Aber wenn nun die Liebe von diesen Beiden, von Vater und Sohn ausgeht, und die Liebe des Vaters nicht die des Sohns, die des Sohns nicht die des Vaters seyn kann: müssen wir dann nicht eine doppelte Liebe statuiren? oder involvirt nicht die Duplicität des Ausgangspuncts auch eine Duplicität der Liebe selbst? Doch diese Folgerung schneidet Anselm ab, indem er zeigt (c. 54), daß die Liebe nicht aus Dem procedirt, was den Vater zum Vater, den Sohn zum Sohne macht, sondern aus Dem, was sie in dieser Duplicität gemeinsam sind, aus dem Einen absoluten

---

1) Si se tantum diligit (summus spiritus), quantum sui meminit, et se intelligit; tantum autem sui memor est, et intelligit se, quanta est ejus essentia; quod aliter esse non potest: profecto tantus est Amor ejus, quantus ipse est.

Geiste, ihrem Wesen [1]). Als Vater verhält sich nämlich der Vater zum Sohne nur zeugend, und eben so ist das Verhältniß des Sohnes als Sohnes zum Vater nur dieß, Sohn zu seyn. Also nicht inwiefern der Vater Vater, der Sohn Sohn ist, sondern inwiefern es der Eine absolute Geist ist, welcher sich in diese Duplicität auseinandersetzt und um deßwillen in die Einheit zurückstrebt, nur in so fern lieben sich Vater und Sohn, oder richtiger: liebt sich der absolute Geist in Beiden und faßt sich daher auch aus Beiden als Drittes zusammen. Die Liebe geht also ganz von dem Vater, ganz von dem Sohne aus, denn der Vater ist absoluter Geist, und der Sohn ist absoluter Geist; aber weil sie nichtsdestoweniger doch nur Ein Geist sind, ist auch ihre Liebe, obwohl ganz von Beiden ausgehend, doch nur Eine, und das Wunderbare ist, daß sie als dieß selbe Eine von Jedem von Beiden und doch auch von Beiden zugleich ausgeht [2]). Wie aber? fährt Anselm fort (c. 55), müssen wir uns dann nicht dieses Ausgehn der Liebe von Beiden als Zeugung denken? ist nicht die Liebe, so zu sagen, ihr gemeinsamer Sohn, ihre gemeinsame Frucht (proles)? Aber diese Vorstellung zeigt sich sogleich als ganz unangemessen. Denn 1) drückt Sohn die Gegenständlichkeit oder Ebenbildlichkeit des absoluten

1) Non ex eo — in quo plures sunt —, sed ex eo, in quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis, quae plures sunt —, sed ex ipsa sua essentia, quae pluralitatem non admittit, emittunt Pater et Filius tantum pariter bonum.

2) Nicht etwa partim a Patre, partim a Filio. Sed unus totus (procedit Amor summi spiritus) a singulis, et idem totus a duobus simul.

Selbstbewußtseyns für sich selber aus, während die Liebe gerade die Aufhebung dieser Gegenständlichkeit ist, und 2) würde der Sohn dann nicht mehr Sohn, sondern entweder Vater seyn, wie der Vater im eigentlichen Sinne, weil die Liebe ja gleichermaaßen von ihm, als vom Vater, ausgeht, oder man müßte, um doch irgendwie die Verschiedenheit dieses Ausgehns von der Zeugung des Sohns zu bezeichnen, auf anderweitige Analogieen, z. B. das Mutterverhältniß, recurriren und so sich in tausend Ungereimtheiten verwickeln [1]). Als Zeugung ist also das Ausgehn der Liebe von Vater und Sohn durchaus nicht zu denken, und da doch auch andrerseits wieder nicht gesagt werden kann, daß sie ungezeugt sey, wie der Vater, quia non omnino non est ab alio, was Anselm c. 56 ausführt, noch weniger aber, daß sie geschaffen sey, weil sie ja mit dem Vater und dem Sohne Ein schöpferisches Seyn ist, so wird es das Passendste seyn, zeigt Anselm c. 57, ihr Ausgehn als Hauchung (spiratio) zu bezeichnen. Denn

---

1) Das Unterscheidende der processio ist nämlich (in formeller Hinsicht), daß sie ein Act ist, der zwei Factoren hat, welche aber nicht in verschiedener, sondern ganz in der selben Weise dabei thätig sind. So geeignet daher die geschlechtliche Production wäre, um dieß Verhältniß zu bezeichnen, weil sie ein zweiseitiger Act ist, so ungeeignet ist sie doch auch wieder dazu, weil sie ein verschiedenes Verhalten auf beiden Seiten ausdrückt. Quoniam namque (Amor summi spiritus) nullatenus aliter a Patre procedit, quam a Filio, nulla veritas patitur, ut dissimili vocabulo ad illum Pater et Filius referantur; non est igitur alter pater ejus, alter mater. Ut autem duo aliqua sint, quae singula perfectam et nulla consideratione differentem habeant pariter ad aliquid unum patris aut matris habitudinem, nulla natura aliquo monstrari concedit exemplo etc.

hierin liegt 1) ein Entstehen (existere) aus Vater und Sohn, allein ein Entstehen, welches in dem Momente seines Hervortretens sich auch wieder in sich zurücknimmt (denn mit der Spiration ist sofort die Respiration verbunden), ein Entstehen also, das kein Auseinandertreten (discedere) involvirt, wie die Zeugung. Und 2) drückt Hauch (spiritus) am Besten aus, was die Liebe ist, nämlich die Gemeinschaft (communio) des Vaters und Sohnes, die ja eben darin besteht, daß Beide Geist (spiritus) sind. Indem sich nun diese ihre Gemeinschaft als solche, d. h. im Unterschiede von ihrem Vater- und Sohn-Seyn, herausstellt, entathmen sie gleichsam, was sie sind, für einander, heben ihre Besonderheit durch die Setzung ihrer Gemeinsamkeit auf. Denn der Vater ist Geist, und der Sohn ist Geist, aber für einander sind sie dieß erst in der Liebe, und diese ist deßhalb nicht bloß dem Wesen nach (essentialiter) Geist, wie der Vater und Sohn, sondern dieser Geist als für sie herausgesetzt oder spirirt. Daher kann man den Vater nur den Vater, nicht den Geist des Sohnes nennen, und den Sohn nur den Sohn, nicht den Geist des Vaters, aber die Liebe kann man nicht nur, man muß sie den Geist des Vaters und des Sohnes nennen, weil hierin eben ihre (der Liebe) Besonderheit besteht, die Gemeinsamkeit des Vaters und des Sohnes zu seyn, und da diese Gemeinsamkeit, wie gesagt, in dem Geist-seyn Beider besteht, kann man auch die Liebe schlechtweg den Geist nennen (den Geist, nicht bloß Geist überhaupt) [1].

---

1) Quia est communio Patris et Filii, non absque ratione quasi proprium assumere posse videtur nomen, quod Patri

Inwiefern nun aber der Ausdruck: Geist des Vaters und des Sohnes, auch dieß bezeichnet, daß der Geist gleiches Wesens ist mit dem Vater und dem Sohne, kann man den Geist auch die Kraft, die Weisheit rc. des Vaters und des Sohnes nennen, bemerkt Anselm noch c. 58.

Nachdem so Anselm die verschiedenen Hypostasen (um einmal diesen, sorgfältig von ihm vermiedenen Ausdruck zu gebrauchen) des absoluten Geistes bestimmt hat, ergeht er sich von c. 59—63 in der Betrachtung ihres Verhältnisses zu einander.

Es ist dieß zunächst ein Verhältniß absoluter Immanenz. Sind doch alle Drei nur der Eine absolute, folglich durchaus in und bei sich seyende, stets der selbe bleibende Geist! Und wenn nun näher der Vater dessen Selbstbewußtseyn, der Sohn dessen Intelligenz, und der Geist dessen Liebe ist: können Intelligenz und Liebe einen andern Inhalt haben, als das Bewußtseyn? oder kann in diesem (dem Bewußtseyn) etwas übrig bleiben, was nicht Erkenntniß, nicht Liebe würde? Schließen also nicht Intelligenz und Liebe das Bewußtseyn, sowie Dieses Jene ein? Muß also nicht der Vater in dem Sohne und Geiste, der Sohn in dem Vater und Geiste, der Geist in dem Vater und Sohne enthalten; müssen sie nicht absolut in und bei einander seyn [1])?

Filioque commune sit, si proprii nominis exigit indigentia, — scilicet, ut ipse Amor nomine Spiritus, quod substantiam pariter Patris et Filii significat, quasi proprio designetur.

1) Totam quippe suam memoriam summus intelligit spiritus et amat, et totius intelligentiae meminit et totam amat, et totius amoris meminit et totum intelligit. — Tanta igitur Pater et

Aber Jeder ist doch auch für sich schon das Absolute, fährt Anselm c. 60 fort; denn der Vater ist absoluter Geist, und der Sohn ist es, und der Geist. Muß folglich der Vater nicht auch Intelligenz und Liebe, der Sohn Selbstbewußtseyn und Liebe, der Geist Selbstbewußtseyn und Intelligenz seyn? Und ist nicht dann der Vater auch der Sohn und der Geist, und der Sohn auch der Vater und der Geist, u. s. f.? Doch Dem stellt Anselm entgegen (c. 61), daß zwar der Vater allerdings auch Intelligenz und Liebe ist, aber zeugende Intelligenz und spirirende Liebe, der Sohn gezeugte Intelligenz und der Geist spirirte Liebe, wie denn überhaupt der Vater zwar Alles ist, was der Sohn und der Geist, aber dieses Alles als Vater, d. h. in dieser bestimmten Beziehung: als zeugend im Verhältniß zum Sohne, als spirirend im Verhältniß zum Geiste, u. s. f. [1]).

Allein der selbe Einwurf läßt sich tiefer fassen, sagt Anselm (c. 62). Ist nämlich der Sohn, wenn auch immerhin gezeugtes, doch Selbstbewußtseyn: muß sich dann nicht auch in ihm der Proceß der Zeugung wiederholen, muß nicht auch er ein Wort, einen Sohn aus sich heraussetzen, und dann mit demselben als Geist sich zusammen-

---

Filius et utriusque Spiritus aequalitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere aut sine eo esse probetur.

1) Singulus — quisque essentialiter est et memoria et intelligentia et amor et quicquid summae essentiae necesse est inesse. — (Tamen) non est Pater Filius aut alterius Spiritus, licet sit intelligentia et amor: quia non est intelligentia genita, aut amor ab aliquo procedens, sed quicquid est, gignens est tantum et a quo procedit alius, etc.

schließen? muß nicht ebenso der Geist sein Wort erzeugen, seinen Geist spiriren? kurz: muß nicht die Trinität sich in sich verdreifachen? Ja, lautet die Antwort c. 63 — wenn nicht die Zeugung und Spiration Wesensacte wären! Ist es aber der Eine absolute Geist, der als solcher sich denkt und spricht, d. h. sein Wort zeugt, und dann wieder mit diesem seinen Worte sich zusammenschließt, so ist es zwar wahr, daß dieß Acte sind, welche nicht bloß auf Eins der drei concurrirenden Momente beschränkt werden können, als ob etwa nur das unmittelbare Selbstbewußtseyn es wäre, von dem diese innere Gegenständlichkeit für sich selber ausgesagt werden könnte; denn der absolute Geist kann sich gar nicht Object seyn, ohne auf der objectiven Seite das Selbe zu setzen, als auf der subjectiven; sowie er sich denkt, denkt er sich eben als Denkenden. Also Selbstbewußtseyn ist der Sohn so gut, wie der Vater, und in so fern sich selber auch wieder Sub- und Object. Allein dieses Object, das sich der Sohn ist, kann gar kein anderes seyn, als welches er dem Vater ist; denn der Inhalt bleibt ganz der selbe, es ist eben der Eine absolute Geist, welcher hier wie dort Sich-wissendes und Von-sich-gewußtes ist. Eine Mehrheit von Worten (und dann weiter von Geistern) kann also auf keinen Fall entstehn, weil das Sich-denken und -sprechen, wie gesagt, ein Wesens-act des absoluten Geistes als solchen ist, Alles aber, was dem absoluten Geiste als solchem eignet, das selbe Eine bleibt, mag es von den Dreien, mag es von dem Einen ausgesagt werden [1]). Nun gut, könnte Jemand sagen, dann ist

1) Certissimum —, quicquid summae naturae inest essentialiter, id perfecte convenire Patri et Filio et eorum Spiritui

aber wenigstens das Wort nicht bloß des Vaters Wort, sondern eben so sehr sein eigenes und des Geistes Wort! Doch auch diese Folgerung läßt Anselm nicht gelten. Sein eigenes Wort kann nämlich das Wort nicht seyn, weil es in dem Momente, wo es sich Wort würde, schon nicht mehr Wort wäre; denn Ebenbild für sich selber könnte es nur werden, wenn es nicht mehr Ebenbild, sondern Urbild wäre. Und Wort des Geistes kann es nicht seyn, weil der Geist von ihm, dem Worte, nicht es, das Wort, von dem Geiste ausgeht [1]). Also Wort ist das Wort nur für den Vater, wie der Geist nur Geist für den Vater und den Sohn, und so bleibt es dabei, daß der Eine Vater

---

singulatim, et tamen idipsum, si simul dicatur de tribus, non admittere pluralitatem. — (At) pertinet ad ejus essentiam scientia et intelligentia. — (Ergo) singulus Pater, singulus Filius et singulus eorum Spiritus est sciens et intelligens, et tamen hi tres simul non sunt plures scientes aut intelligentes, sed unus sciens et unus intelligens. — Hinc illud quoque liquido cognosci potest, quia, cum hi tres dicuntur (= intelliguntur), vel a seipsis, vel ab invicem, non sunt plura, quae dicuntur. Quid namque ibi dicitur, nisi eorum essentia? Si ergo — unum solum est in illis, quod dicit, et unum, quod dicitur; una quippe sapientia est, quae in illis dicit, et una substantia, quae dicitur: consequitur, non ibi esse plura verba, sed unum.

1) Constat enim, ipsum (Verbum) esse imaginem et Filium ejus, cujus est verbum; et patet, quia nec imago, nec filius suimet, aut a se procedentis Spiritus congrue dici potest. Nam nec ex se ipso, nec ex procedente a se nascitur; nec se ipsum aut procedentem a se existendo imitatur. Se ipsum quippe non imitatur, nec a se trahit existendi similitudinem, quia imitatio et similitudo non est in uno solo, sed in pluribus; illum vero non imitatur, nec ad ejus similitudinem existit, quia iste non habet ab illo esse, sed ille ab isto.

nur der Vater des Einen Sohnes, wie der Eine Sohn nur der Sohn des Einen Vaters ist, u. s. w.

Wohl ist dieß, gesteht Anselm c. 64, ein unergründliches Mysterium, und der menschliche Geist muß sich mit der Einsicht begnügen, daß es so ist; von dem Wie? kann er sich keine weitere Rechenschaft geben. Allein daß es so ist, bleibt nichtsdestoweniger unumstößliche Wahrheit. Woher nun aber diese Zuversicht, wenn wir mit dem Propheten (Jes. 53) bekennen müssen: Generationem ejus quis enarrabit? Mit der Antwort auf diese Frage beschäftigt sich Anselm c. 65 u. 66. Die Antwort liegt in der Natur des menschlichen Geistes, und daher knüpft sich an diese Antwort ein Abriß der (theologischen) Anthropologie (c. 67—77), der die subjective Seite der Religion auseinandersetzt, wie das Frühere die objective.

Es ist zwar wahr, sagt Anselm c. 65, daß der absolute Geist von uns nicht so erkannt werden kann, wie er selbst sich erkennt; denn sonst müßten wir eben der absolute Geist selbst seyn. Also eigentliche, d. h. mit dem Seyn und Wesen zusammenfallende Erkenntniß ist außerhalb des absoluten Geistes nicht möglich; nur eine uneigentliche, d. h. durch ein Anderes, als er selbst ist, vermittelte Erkenntniß kann hier stattfinden. Aber eine wahre kann dieß darum doch seyn. Alles Aenigmatische z. B. drückt zwar die Dinge nicht so aus, wie sie sind, sondern durch einen andern als den eigentlichen Ausdruck; nichtsdestoweniger kann dieser uneigentliche Ausdruck ein bezeichnender, das Gleichniß ein treffendes seyn. Oder wenn wir eine Sache im Spiegel sehn, so sehn wir allerdings nicht die Sache selbst, sondern nur ihr Bild;

dennoch kann der Spiegel ein treuer und dann das Bild ein entsprechendes seyn. Beides läßt sich dann behaupten: wir sehen die Sache, und: wir sehen sie nicht; denn wir sehen sie in einem Andern, als sie ist, aber in diesem Andern eben die Sache. Auf diese Weise kann nun außerhalb des absoluten Geistes nur eine Erkenntniß per aliud stattfinden; denn außer ihm kann nur seyn, was nicht er selbst, was ein Anderes ist [1]). Aber dieses Andere ist ja sein Werk, seine Schöpfung, folglich Ausdruck seiner Gedanken, Abbild seines Wesens, und zwar ist dieß zunächst schon Alles, was ist; denn insoweit es ist, trägt es auch das Bild des absoluten Seyns an sich. Näher aber ist dieses höchste Seyn Geist, und so muß die geistige, die vernünftige Creatur dieses Bild des Schöpfers am Meisten an sich tragen; sie muß vorzugsweise der Ab- und Ausdruck seines Wesens seyn. Und so hat denn der creatürliche Geist, schließt Anselm c. 66, sich nicht nur als Träger, sondern auch als Mittel der Erkenntniß des absoluten Geistes zu betrachten, als jenes Andere, jenen Spiegel, in welchem sich als in einem Bilde ab- und ausdrückt, den

---

1) Und so dann weiter auch nur eine designatio per aliud. Nam quaecunque nomina de illa natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Etenim cum earumdem vocum significationes cogito, familiarius concipio mente quod in rebus factis conspicio, quam id, quod omnem humanum intellectum transcendere intelligo; nam valde minus aliquid, immo longe aliud in mente mea sua significatione constituunt, quam sit illud, ad quod intelligendum per hanc tenuem significationem mens ipsa mea conatur proficere.

er von Angesicht zu Angesicht allerdings nicht schauen kann [1]).

Dieser Spiegel ist aber der creatürliche Geist zunächst schon seiner allgemeinen Natur nach: als Geist [2]). Denn indem er als solcher sich seiner selbst bewußt ist, sich selber erkennt und sich mit sich selber zusammenschließt (sui memor, intelligens et amans): wie sollte er da nicht ein Bild der Dreieinigkeit des absoluten Geistes seyn? Aber freilich in höherem, wahrerem Sinne ist er dieß seiner Bestimmung nach. Denn seine Geistigkeit oder Vernünftigkeit soll nicht bloß sich zum Gegenstande haben, sondern eben den absoluten Geist, die absolute Vernunft. Dessen soll er sich bewußt seyn, diesen erkennen, mit diesem sich zusammenschließen. Und hierin besteht erst seine Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfer im eigentlichen Sinne des Worts; denn so tritt er in die allernächste Nähe desselben, eben hiemit aber an die Spitze aller Creatur.

Diese seine creatürliche Würde ist jedoch zunächst bloße Anlage (naturalis potentia), und die Anlage soll ver-

---

1) Cum — nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud: certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat. — Patet itaque, quia sicut sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valeat, ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad ejusdem inventionem proficere queat. Nam jam cognitum est (v. c. 31), quia haec illi maxime per naturalis essentiae propinquat similitudinem. Quid igitur apertius, quam quia mens rationalis, quanto studiosius ad se discendum intendit, tanto efficacius ad illius cognitionem ascendit, et quanto seipsam intueri negligit, tanto ab ejus speculatione descendit?

2) Vgl. zu dem Folgenden S. 40 ff.

wirklicht, durch freie That (per voluntarium effectum) verwirklicht werden. Damit wird sie Ziel oder Aufgabe für seinen Willen. Denn der Wille ist eben die Actualisirung Dessen, was als Anlage ein bloß Potentielles ist. Besteht nun die Anlage, die Vernünftigkeit der Creatur, zuvörderst in dem Theoretischen: zwischen Gutem und Bösem, Wahrem und Falschem, weiter zwischen dem mehr oder minder Guten unterscheiden zu können, so liegt schon hierin die Forderung des Praktischen: das Gute zu lieben, das Böse zu verwerfen; denn ohne die wirkliche Aneignung oder Abstoßung des Einen oder Andern würde jene Fähigkeit ohne allen Zweck seyn. Und giebt es nun gar nichts Gutes außer durch das höchste Gut, das allein an sich selber Gute, so muß dieses im Grunde der einzige Gegenstand unsrer Liebe seyn; wenigstens dürfen wir alles Andre nur um seinetwillen lieben. In die Liebe des absoluten Geistes können wir also kurz die Bestimmung der vernünftigen Creatur setzen. Insofern jedoch Liebe ohne Bewußtseyn und Erkenntniß nicht möglich ist, bezieht sich die Aufgabe für den Willen auch hierauf, d. h. Bewußtseyn und Erkenntniß müssen gleichermaaßen Gegenstand unsres Strebens werden. Alles Vermögen also und alles Wollen muß auf Bewußtseyn, Erkenntniß und Liebe des absoluten Geistes gehn; dann erst erfüllt der creatürliche Geist seine Bestimmung oder den seinem Seyn gestellten Zweck [1]).

---

1) Clarum est — rationalem creaturam totum suum posse et velle ad memorandum et intelligendum et amandum summum bonum impendere debere, ad quod ipsum esse suum cognoscit se habere. — (Nam) creanti se debet hoc ipsum quod est.

Hierin liegt nun weiter, zeigt Anselm c. 69, daß die vernünftige Creatur zu ewiger Seligkeit berufen ist. Denn die Liebe zu dem absoluten Geiste trägt die Bürgschaft für ihre Unendlichkeit in sich, weil es undenkbar ist, daß sie mit der Bestimmung, einst aufzuhören, dem Geschöpfe zur Aufgabe gestellt sey. Sie könnte nämlich nur entweder mit oder wider dessen Willen aufhören. Im ersteren Falle würde sie bestimmt seyn, einst in ihr Gegentheil, d. h. in Verschmähung des höchsten Gutes überzugehen; im anderen müßte die Liebe des Schöpfers selbst in ihr Gegentheil sich verwandeln. Folglich kann die Liebe zu dem absoluten Geiste nur als etwas nie Endendes bezweckt seyn, folglich auch das Seyn und Leben, in welchem sie sich verwirklichen soll, als ein unvergängliches. Oder wäre es möglich, daß der Schöpfer ein Seyn und Leben, das er mit diesem Zwecke in das Daseyn gerufen hat, so lange es in der Verwirklichung dieses seines Zweckes begriffen ist, in das Nicht-seyn zurücksinken ließe? Nein, hat er Geister erschaffen, damit sie ihn lieben sollen, so hat er sie auch erschaffen, ihn ohne Ende zu lieben, und folglich auch ewig zu leben. Dieses ewige Leben muß aber ein seliges Leben seyn, weil es unmöglich ist, Ihn, der die höchste Güte und die höchste Macht ist, zu lieben, und doch noch einen Mangel, einen Schmerz zu empfinden. Denn, fährt Anselm fort (c. 70), die Liebe der Creatur kann nicht unerwiedert bleiben; der absolute Geist muß Den wiederlieben, der ihn liebt. Dieß fordert schon die Gerechtigkeit, die ihn Gleiches mit Gleichem vergelten läßt; es fordert es aber auch die Gegenseitigkeit der Liebe selbst, welche stets ein Wechselverhältniß ist. Erwiedert also wird die Liebe

der Creatur, und womit anders könnte sie erwiedert werden, als damit, daß sie erreicht, wornach sie strebt, daß sie also wirklich Theil erhält an dem Schöpfer? Ist doch die Liebe wesentlich Sehnsucht nach ihm; denn Gerechtigkeit, Wahrheit u. s. w. lieben — was anders heißt dieß, als: darnach trachten, sie zu erlangen, ihrer wirklich theilhaft zu werden? Also nur mit der Darbietung seiner selbst kann das höchste Gut jene Sehnsucht stillen; jede andre Erwiederung wäre keine Erwiederung. Oder wollte der absolute Geist von den geschaffenen Geistern geliebt und begehrt seyn, um ihnen am Ende doch etwas Anderes mitzutheilen, so hätte er sich nur um dieses Andern willen, im Grunde also nicht sich, sondern dieses Andere zum Gegenstande ihrer Liebe und Sehnsucht bestimmt [1]). Also nur die höchste Seligkeit, der Genuß des Schöpfers selbst kann der Endzweck der Entwickelung der geschaffenen Geister seyn, und daß dieß nur ein ewiger Genuß seyn kann, weil weder die Seele von demselben lassen kann, wenn sie ihn einmal geschmeckt hat, noch der Schöpfer von dem an ihm hangenden Geschöpfe sich trennen, noch irgend eine andre Gewalt Beide scheiden kann, ist klar. Man kann nicht anfangen selig zu seyn, ohne ewig selig zu seyn [2]). Aber dieß ist nur die Eine Seite, fährt Anselm

1) Quicquid aliud tribuat (summa bonitas), non retribuit: quia nec compensatur amori, nec consolatur amantem, nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat: non se vult amari et desiderari propter se, sed propter aliud, et sic non vult se amari, sed aliud: quod cogitare nefas est.

2) Quaecunque anima summa beatitudine semel frui coeperit, aeterne beata erit.

fort (c. 71); der creatürliche Geist kann das höchste Gut auch verschmähen, und so müssen wir auch Das als in seiner Bestimmung liegend ansehn, daß diese Verschmähung ihn ewig unselig machen soll. Man könnte zwar meinen, Vernichtung sey es, was ihm dafür gebühre; Vernichtung, d. h. Verlust des eignen Seyns, weil er dieß gemißbraucht hat. Allein das hieße Schuld und Strafe nichts weniger als sich gleich setzen. Denn dann würde die Seele für die größte Schuld, die es giebt, nur durch Das bestraft, was sie vor aller Schuld war; ja die Zurückversetzung in das Nicht-seyn wäre gar nicht einmal eine Strafe, weil mit der Möglichkeit zu empfinden auch jede Möglichkeit einer Pein aufhört [1]). Nein, ist die Seele erschaffen, um durch die Liebe des höchsten Guts ewig selig zu werden, so muß sie durch die Verschmähung desselben ewig unselig werden; der größten Wonne muß die größte Pein entsprechen, und wie jene in vollster Genüge (sufficientia), so muß diese in äußerstem Darben (indigentia) bestehen. Beides aber setzt, wie Anselm c. 72 weiter zeigt, die Unsterblichkeit der Seele voraus, weil ohne diese

---

1) Quippe antequam esset, nec culpam habere, nec poenam sentire poterat (anima). Si ergo — contemnens id, ad quod facta est, sic moritur, ut nihil sentiat, aut ut omnino nihil sit: similiter se habebit et in maxima culpa et sine omni culpa; nec discernet summe sapiens justitia inter id, quod nullum bonum potest et nullum malum vult, et id, quod maximum bonum potest et maximum malum vult. — Nihil igitur — consequentius —, quam animam sic esse factam —, ut, sicut amans aeterno gaudebit praemio, ita contemnens aeterna poena doleat, et sicut illa sentiet immutabilem sufficientiam, ita ista sentiat inconsolabilem indigentiam.

weder ewige Seligkeit, noch ewige Unseligkeit denkbar ist; und weil die Unsterblichkeit demnach eine wesentliche Eigenschaft der Seele ist, so müssen wir sie auch der Kindesseele zuschreiben, obwohl es scheinen könnte, daß diese sich weder für die Ergreifung, noch für die Verschmähung des höchsten Guts schon entschieden haben könne. Das bestimmte Urtheil aber, ob diese oder jene Seele durch ihre Liebe oder ihre Verschmähung des höchsten Gutes die ewige Seligkeit oder die ewige Pein verdiene, und wie es mit Denen werde, die scheinbar sich weder für das Eine, noch für das Andere entschieden, darf Niemand sich anmaaßen, sondern nur dieß ist festzuhalten, daß die höchste Gerechtigkeit in dieser Beziehung waltet.

Bildet nun das Trachten nach dem höchsten Gute die allgemeine Lebensaufgabe des Menschen, so liegt darin außer der Liebe ein Doppeltes eingeschlossen: nach vorwärts die Hoffnung, nach rückwärts der Glaube, führt Anselm in c. 74 und 75 aus. Denn einerseits setzt das Streben nach einem Ziele die Gewißheit von seiner Erreichbarkeit voraus, d. i. die Hoffnung, und andrerseits kann nichts Ziel weder der Hoffnung, noch des Strebens werden, was nicht Gegenstand des Bewußtseyns ist. Das Bewußtseyn aber in Beziehung auf das Unsichtbare ist der Glaube, dieser also die Wurzel der Liebe und der Hoffnung. Diese Wurzel ist er, weil er selbst schon ein praktisches Moment in sich hat, nämlich ohne ein Streben (tendere) nach seinem Gegenstande nicht denkbar ist, wie dieß auch der lateinische Ausdruck: credere in aliquid zeigt, der gleichbedeutend ist mit credendo tendere in aliquid. Und gerade das In ist hier so bezeichnend; weil es das Eingehn in den Gegenstand,

die reale Gemeinschaft mit demselben ausdrückt, die der wahre Glaube bewirkt, während sonst ein Ad genügen würde [1]). Näher nämlich ist ja der Gegenstand des wahren Glaubens der absolute Geist, wie er Vater, Sohn und Geist, diese Drei, und doch nur Einer ist. Daß nun da der bloße, d. h. der nur theoretische Glaube, nicht der wahre seyn kann, erhellt aus Dem, was wir über die allgemeine Stellung des endlichen Geistes zu dem absoluten bemerkt haben, daß er nämlich sein ganzes Seyn, all' sein Denken, Wollen und Thun, auf denselben beziehen soll. Der Glaube muß also da die Liebe erzeugen, soll er der wahre, der rechte seyn, und die Liebe ist die Lebendigkeit des Glaubens selbst, weil der Uebergang desselben zur Thätigkeit. Denn die höchste Gerechtigkeit kann man nicht lieben, ohne alles Ungerechte zu meiden und alles Gerechte zu thun. Was sich aber nicht wirksam äußert, bethätigt, ist todt; so auch ohne Liebe der Glaube. Er kann da seyn, aber er lebt dann nicht, ist todt [2]). Und den Unterschied des lebendigen Glaubens von dem todten kann man nach Obigem darein setzen, daß der lebendige an Das glaubt, woran er glauben soll, der todte nur glaubt, was er glauben soll [3]).

---

1) S. oben S. 41.

2) Quoniam quod aliquid operatur, inesse sibi vitam, sine qua operari non valeret, ostendit: non absurde dicitur et operosa fides vivere, quia habet vitam dilectionis, sine qua non operaretur, et otiosa fides non vivere, quia caret vita dilectionis, cum qua non otiaretur. S. oben S. 42.

3) Oder daß der eine auf-, der andre bloß annimmt, wie Möhler es treffend wiedergiebt (S. 162.)

Zum Schlusse kommt nun Anselm (c. 78) noch einmal auf Das zurück, was ihn in dem letzten Abschnitte vor diesem anthropologischen Anhange beschäftigte: auf den Begriff der Dreieinigkeit. Man pflege diesen in der Regel dahin zu bestimmen, daß man für die Einheit den Ausdruck: Substanz, für die Dreiheit den Ausdruck: Person gebrauche. Aber hiebei ist wohl zu beachten, sagt er, daß diese der Sache doch keineswegs ganz entsprechen. Denn 1) Person bedeutet ein so sprödes Fürsichseyn, daß mehrere Personen einander ausschließen, weßhalb man geradezu sagen kann, mehrere Personen seyen immer auch mehrere Wesen [1]). Und eben so ist 2) Substanz nur in so fern ein passender Ausdruck für die Einheit, als es gleichbedeutend mit essentia genommen wird [2]). Sonst könnte man ihn auch recht gut für persona gebrauchen, wie die Griechen thun, indem substantia (ὑπόστασις) dem Wortlaute nach ganz das Selbe ist mit subjectum (ὑποκείμενον), nämlich das Centrirende für die Accidentien bedeutet, was ja zumal der Charakter des Individuellen ist [3]). Aber freilich ist die Pluralität in dem höchsten Wesen etwas so ganz Einziges, daß man auf die Frage, was die Drei seyen, im

---

1) Omnes plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personae; quod in pluribus hominibus, qui quot personae, tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia, sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae. (Substantia ist hier s. v. a. prima substantia, Einzelwesen, Individuum, s. oben S. 65.)

2) S. oben c. 27. S. 144.

3) Individua namque maxime substant, id est: subjacent accidentibus, et ideo magis proprie nomen substantiae suscipiunt.

Grunde nur antworten kann: Vater, Sohn und Geist; jede andre Bezeichnung der Dreiheit in der Einheit ist ungenügend. Es ist also nur die Armuth der Sprache, das muß man stets festhalten, welche uns nöthigt, die trina unitas durch den Ausdruck: essentia oder natura, und die una trinitas durch den Ausdruck: persona oder substantia (ὑπόστασις) zu bezeichnen.

Jedenfalls aber, so lautet der Schluß c. 79, ist sie Gott zu nennen. Denn wie verschieden auch sonst die Vorstellung seyn möge, die sich der Mensch von der Gottheit bildet: er versteht darunter den Gegenstand seiner Anbetung, d. h. sieht in ihr die Macht, welche über sein Wohl und Wehe gebietet, und wie sollte nun nicht der absolute Geist diese Macht seyn, Er, der der Schöpfer und folglich auch der Herr aller Dinge ist, in dessen Hand also auch die Geschicke der Menschen ruhn?[1]) Wie sollte Er es daher nicht seyn, den wir anzurufen, an den wir in allen unsern Nöthen uns zu wenden, und dem wir mit allen unsern Kräften uns zu widmen haben? Gewiß, der absolute Geist und kein Anderer ist Gott zu nennen; der Dreieinige allein darf der Gegenstand unsrer Anbetung seyn — damit endet das Monologium.

Und so sehen wir: Anfang und Ende unsres Buchs entsprechen sich. Von der Frage: was ist Gott? ging das

---

1) Sicut enim constat, quia omnia per summe bonam summeque sapientem omnipotentiam ejus facta sunt et vigent: ita nimis inconveniens est, si aestimetur quod rebus a se factis ipse non dominetur; sive quod factae ab illo, ab alio minus potente minusve bono vel sapiente, aut nulla penitus ratione,

Monologium aus. Die Antwort war: der absolute Geist. Nun wird dieser Begriff, den die Abhandlung explicirt hat, und der jetzt ein fest bestimmter ist, wieder mit jenem ersten verglichen und als dessen eigentlicher Inhalt dargethan [1]). Dabei stellt sich der christliche Gottesbegriff als die Wahrheit des allgemeinen dar. Denn wie obiges Schlußcapitel zeigt, will Anselm unter Gott zunächst nur den Gegenstand der religiösen Verehrung überhaupt verstanden wissen, noch ganz abgesehen von der Art und Weise, wie derselbe in den verschiedenen Religionen vorgestellt wird [2]). Das was nun alle Religionen — wenn auch nur wollen und meinen, sobald sie: Gott sagen, ist das Absolute. Das Absolute aber ist, näher betrachtet, absoluter Geist, und der absolute Geist kann nur der dreieinige seyn. Die Dreieinigkeit aber ist die Bestimmtheit des christlichen Gottesbegriffs, und folglich ist dieser die wahre Bestimmtheit des allgemeinen, d. h. dessen, der allen Religionen zu Grunde liegt, aber in dieser Allgemeinheit noch der unbestimmte, mithin eben so sehr falsch, als richtig bestimmbare ist.

Dennoch ist es nicht dieß apologetische Interesse, wovon Anselm geleitet wird. Resultat ist wohl dieser Erweis der Wahrheit des christlichen Gottesbegriffes, allein nicht Zweck der Untersuchung. Sondern dieser ist das Verständ-

---

sed sola casuum inordinata volubilitate regantur; cum ille solus sit, per quem cuilibet, et sine quo nulli bene est, et ex quo et per quem et in quo sunt omnia.

1) Vgl. S. 127. A. 1.

2) Omnis, qui Deum esse dicit, sive unum sive plures — heißt es daselbst, also mit ausdrücklicher Subsumtion auch des Polytheismus.

niß des christlichen Gottesbegriffes, die wissenschaftliche Einsicht in seinen Inhalt, und bei der Ausgangsfrage: was ist Gott? wird derselbe vielmehr schon vorausgesetzt, nämlich als in der gläubigen Vorstellung (und der kirchlichen Lehre) von Gott enthalten, allein eben nur als Vorstellung d. i. unmittelbare Anschauung, nicht als Begriff. Nun soll es zum intellectus fidei kommen, d. h. der Inhalt des christlichen Gottesbegriffs soll nach seinen einzelnen Momenten, wie nach deren innerem Zusammenhange entwickelt, systematisch entwickelt, d. i. deducirt werden, und da kommt es vor Allem auf das Wurzel- und Stamm-Moment an, das die übrigen, wenn auch vorerst noch ganz keimartig, in sich schließt. Dieses Wurzel- und Stamm-Moment kann aber nur das allgemeinste seyn, und das allgemeinste Moment des christlichen Gottesbegriffs ist sein Genusbegriff, der allgemeine Gottesbegriff, folglich der des Absoluten. So legt denn Anselm diesen seiner Abhandlung zu Grunde, um durch immer nähere Bestimmung desselben den Inhalt des christlichen Gottesbegriffs zu gewinnen. Allerdings können sich so beide von vorn herein nicht decken, denn der eine soll ja erst aus dem andern entwickelt werden; allein enthalten ist der christliche Gottesbegriff in dem allgemeinen, wie der allgemeine in dem christlichen: dieß setzt Anselm ohne Weiteres voraus und substituirt daher auch sofort den Terminus: das Absolute dem Terminus: Gott [1]). Die Entwickelung ist die Probe dafür; da bewährt sich die Voraussetzung, denn da zeigt es sich, daß in der That der umfassendste (wenn auch zunächst unbestimm-

---

1) S. oben S. 115.

teste) Ausdruck für den Inhalt dessen, was der christliche Glaube unter Gott versteht, der Begriff des Absoluten ist, indem sich aus diesem der ganze Reichthum des erstern ableiten läßt. Der Begriff des Absoluten ist daher der Schlüssel für das „Verständniß“ des erstern.

Hiernach theilt sich nun auch das Monologium ein. In zwei Theile zerfällt dasselbe [1]). Zuerst nämlich wird das Absolute rein als solches betrachtet (c. 1—28), und zwar a) dessen allgemeiner Begriff gewonnen (c. 1—4), dieser b) in Beziehung auf das Absolute selbst sowohl, als in Beziehung auf das Relative näher bestimmt (c. 5—14), hierauf c) gezeigt, welcher Reichthum von Einzelmomenten in demselben enthalten sey, und zuletzt als das Wesen des Absoluten bestimmt, daß es Geist sey (c. 15—28). Hiemit ist der Uebergang zu dem zweiten Theile gefunden, der das Absolute als absoluten Geist betrachtet, indem er die Lehre von der Trinität entwickelt (c. 29—63), die die Explication eben dieses Begriffes des Absoluten ist, der somit die charakteristische Bestimmtheit des christlichen Gottesbegriffes erklärt.

Den allgemeinen Begriff des Absoluten gewinnt Anselm (s. S. 116 ff.) auf kosmologischem Wege. Denn daß er nicht von dem unmittelbaren Gottesbewußtseyn, dem Glauben, ausgehn kann, da er Gott erst finden will, versteht sich von selbst. Folglich bleibt nur die Welt, als der Inbegriff alles Andern, übrig, um zu Gott aufzusteigen, und so nimmt er denn Das, was er „die Dinge“ nennt,

---

1) Abgesehn nämlich von dem anthropologischen Anhange (c. 64—77), welcher als ein dritter Theil betrachtet werden kann.

zum Ausgangspuncte. Daß man nämlich bei diesen nicht stehen bleiben kann, will man denkend sich in der Welt orientiren, ist das Allererste, wovon man sich bei dem Versuche, sie zu begreifen, überzeugen muß. Die Dinge erklären sich keineswegs in und aus sich selbst. Denn bei näherer Betrachtung stellen sie sich als ein Complex von Gütern, Größen, Existenzen ꝛc. dar, welche sämtlich den Charakter der Relativität an sich tragen. Alles Relative aber ist ohne ein Absolutes, welches ihm zu Grunde liegt, unbegreiflich, und so müssen wir auf ein absolutes Gut, eine absolute Größe u. s. w. schließen, wollen wir uns überhaupt die Welt des Relativen begreiflich d. i. denkbar machen. Also eine nothwendige Voraussetzung, ein nothwendiger Gedanke ist das Absolute: weiter folgt aus dieser Argumentation (in c. 1—4) nichts; aber was ein nothwendiger Gedanke ist, muß auch wirklich seyn, ist die weitere Annahme Anselm's, wie wir später (bei Gelegenheit des Proslogiums) sehen werden. In dem Monologium wird sie jedoch noch gar nicht erörtert, sondern stillschweigend zu Grunde gelegt. Handelt es sich doch auch in der That nur um den Gedanken des Absoluten! Nicht ob Gott sey, sondern was er sey, ist die Frage [1]).

Aber welches ist denn nun dieser Gedanke? oder worin besteht die Voraussetzung, zu welcher wir genöthigt werden, wollen wir die Dinge begreifen? Wir müssen 1) eine Einheit voraussetzen, um uns ihre Vielheit zu erklären.

---

1) Daher die richtige Ueberschrift, welche mehrere Handschriften haben: Monologium seu de Divinitatis essentia — Proslogium s. de Dei existentia.

Denn daran zunächst muß das Denken sich stoßen, daß der gegebenen Güter, Größen u. s. w. viele sind. Hierin liegt nämlich, daß das eine Gut nicht das andere, daß jedes ein einzelnes ist. Nichtsdestoweniger beziehen wir die einzelnen auf einander, vergleichen sie unter einander ꝛc. Dieß ist rein unmöglich, ohne daß wir eine Einheit setzen, die Einheit: Gut. Diese kann kein Abstractum seyn; denn denken wir sie hinweg, so müssen wir sofort auch die einzelnen Güter, als Güter wenigstens, hinwegdenken. Folglich muß es so gut, wie die einzelnen Güter, auch diese Einheit geben, und das heißt mit andern Worten: es muß Ein Gut geben, welches das Gut ist. „Das Gut" besagt 2) so viel als das vollkommene Gut. Denn die einzelnen Güter können, eben weil sie einzelne sind, d. h. eins nicht das andere ist, auch immer nur in einer einzelnen Beziehung, also überhaupt nur beziehungsweise Güter seyn, d. i. unvollkommene Güter. Jenes Eine Gut dagegen, welches das Gut ist, muß als Einheit in sich beschließen, was in den einzelnen auseinandergefallen, vertheilt, zerstreut, folglich ein Partielles, Fragmentarisches ist; es muß das Volle, Gediegene, Ganze gegen diese seyn, d. i. das vollkommne Gut. Als das Eine vollkommne Gut muß es aber 3) auch das Urgut seyn, d. h. dasjenige, welches an und für sich oder durch sich selbst Gut ist, während alle andern es erst durch dasselbe sind. Denn daß wir die vielen unvollkommenen Güter nicht ohne dasselbe denken können, was anders heißt dieß, als daß sie bedingte Güter sind, eben durch das Eine vollkommene Gut bedingte Güter? Und so muß dieses selbst, als das die bedingten bedingende, das unbedingte seyn. Dieses dritte Moment nun ist das

Hauptmoment im Begriffe des Absoluten. Absolut ist nach Anselm, was schlechthin selbstständig oder durch sich selbst ist, während alles Andre von ihm abhängt oder durch es ist. Und reduciren wir nun die Begriffe: Gut, Größe, Ding u. s. w., worunter wir das Gegebene zusammenfassen, auf ihren allgemeinsten Ausdruck, auf die Begriffe: Seyn und Wesen, so werden wir das Absolute als dasjenige Seyn oder dasjenige Wesen zu bestimmen haben, welches durch sich selbst ist, während alle andern Existenzen und Wesen durch dasselbe sind. Und ein solches Seyn und Wesen fordern die gegebenen Existenzen und Wesen, weil sie eben relative sind.

Zweierlei schließt demnach der Anselmische Begriff des Absoluten gleich von vorn herein ein: die immanente Absolutheit, wenn wir so sagen dürfen, und die transeunte. Nämlich nicht bloß das Durchsichselbstseyn constituirt ihm die Absolutheit, sondern auch dieß, daß alles Andre durch das Absolute ist. Oder nicht nur die eigene Unbedingtheit macht ihm das Wesen des Absoluten aus, sondern auch die Bedingtheit alles Andern durch das Absolute. Diese zweite Bestimmung ist nun freilich eine ganz nothwendige, wenn wir ein Anderes als das Absolute statuiren. Denn allerdings würde dieses Andere die Absolutheit des Absoluten aufheben, wäre diese keine übergreifende d. h. auch auf dieses Andere sich erstreckende und die Gegensätzlichkeit desselben aufhebende. Also wenn wir ein Anderes als das Absolute statuiren, müssen wir dessen Bedingtheit durch das Absolute in den Begriff des Absoluten selbst mit aufnehmen. Aber daß dieß statuirt wird, folgt nicht sowohl aus dem Begriffe des Absoluten selbst (dieser

involvirt vielmehr, wie Anselm selbst auch andeutet [1]), die absolute Selbstgenugsamkeit desselben), als vielmehr aus dem kosmologischen Ausgangspuncte, dem die Welt das schlechthinnige Datum ist, so daß die Frage, ob Gott die Welt auch nicht habe schaffen können, hier gar nicht aufkommen kann, wie denn auch Anselm nirgends auf dieselbe sich eingelassen hat.

Also das sind die beiden Grundbestimmungen, welche den rothen Faden bilden, an dem Anselm fortschreitet: das Absolute ist durch sich selbst, und: alles Andere ist durch das Absolute. Die nächstweitere Frage muß nun da seyn, ob das Absolute in der selben Weise durch sich selbst ist, wie alles Andere durch das Absolute, und hieraus wird einerseits der Begriff der Aseïtät, andrerseits der der Schöpfung abgeleitet. Denn das erhellt leicht, daß das Absolute sich anders zu sich selbst, anders zu einem Andern verhalten muß, und wenn die Bestimmung: „das Absolute ist durch sich selbst" allerdings Dreierlei unterscheidet: 1) ein Was, das das Absolute ist, sein Wesen; 2) daß es dieß ist, sein Seyn, und 3) Es selbst, als die Copula zwischen Beiden: so wird doch dieser Unterschied nur gemacht, um sofort wieder aufgehoben zu werden, d. h. Wesen, Seyn und Selbst werden als das Selbe, als nichtverschieden bestimmt [2]). Folglich kann auch da von keiner

---

1) Vgl. z. B. c. 1, wo das Absolute als die una natura summa omnium quae sunt, sola sibi in aeterna beatitudine sua sufficiens, omnibusque rebus aliis hoc ipsum quod aliquid sunt, aut quod aliquo modo bene sunt, per omnipotentem bonitatem suam dans et faciens beschrieben wird.

2) S. oben S. 120 ff.

Potentialität im Unterschiede von der Actualität, folglich auch von keiner Causalität u. s. w. die Rede seyn. Denn ist das Wesen des Absoluten eben dieß, durch sich selbst zu seyn, nun, so ist es auch unmittelbar, was es ist, und so kann es sich zu nichts machen, was es nicht schon wäre, sondern einfach nur seyn. In dem Durchsichselbstseyn liegt die vollkommenste Identität mit sich, welche jeden Gedanken an ein Werden u. dergl. ausschließt. Aber wohl, muß man sagen, kann das Absolute nach Außen causal, causativ sich verhalten. Denn seyn kann es allerdings nur es selbst, bewirken aber, hervorbringen, verursachen auch ein Anderes; ja ohne dieß Vermögen würde es nicht einmal das Absolute seyn, weil es dann an diesem Andern eine Schranke hätte. Das Seyn alles Andern außer dem Absoluten ist also als Bewirktseyn, Causirtseyn durch das Absolute zu fassen. Und zwar als ein solches, welches 1) gar keine andre Ursache als das Absolute, welches dieß zur alleinigen Ursache hat. Denn welche andere Ursache könnte es noch geben? Müßte doch Alles außer dem Absoluten, was nicht durch das Absolute wäre, durch sich selbst, also selbst ein Absolutes seyn! Alles Andere kann also nur durch das Absolute causirt seyn, der Materie, wie der Form nach, actuell, wie potentiell. Alles Andere muß demnach Schöpfung des Absoluten seyn, und da es außer dem Absoluten, — an sich, d. h. abgesehn von dem schaffenden Absoluten — nur Nichts geben kann, so muß Alles, was geschaffen ist, auch aus Nichts geschaffen seyn. „Aus Nichts geschaffen" bedeutet aber, daß es Etwas ist, nachdem es Nichts war, ein Seyendes, nachdem es nicht-war. Alles Andere außer dem Absoluten wird also

2) ein Entstandenes oder Gewordenes seyn. Und das kann nicht so viel heißen, als ob es, nachdem es geworden, fortan durch sich selbst bestände; denn dann würde es doch aufhören, allein durch das Absolute causirt zu seyn, es würde selbst ein Absolutes werden. Sondern wie es nur durch das Absolute entstanden ist, wird es auch nur durch das Absolute bestehn können, oder durch eine creatio continua causirt werden müssen, soll es nicht in sein ursprüngliches Nichtseyn zurückkehren. Folglich wird sein Seyn auch nicht sowohl ein Seyn, als vielmehr ein Werden zu nennen seyn, und so wird es 3) überhaupt kein wahres, vollkommenes, d. i. selbstständiges Seyn seyn, sondern im Gegensatze zu dem absoluten Seyn, welches dieses schlechthinnige Durchsichselbstseyn ist, schlechthinniges Seyn durch ein Anderes, d. i. abhängiges, unvollkommenes, halbes Seyn. Es wird also nur in so fern seyn, als es von dem Absoluten causirt wird; in sich selbst wird es ein Vergängliches d. h. eben so sehr Nicht-seyn als Seyn seyn. Nur dadurch, daß es an dem absoluten Seyn participirt, und insoweit es an diesem participirt, wird es wirkliches Seyn seyn [1]).

Der Unterschied des Absoluten und des Relativen hat sich also zu dem des Schöpferischen und des Geschöpflichen fortbestimmt und die Kluft zwischen Gott und Welt, wenn wir so sagen dürfen, nur noch erweitert. Nichtsdestoweniger knüpft sich für Anselm gerade hieran die Möglichkeit einer nähern d. i. concretern Erkenntniß des Absoluten. Ist nämlich die Welt als die Schöpfung d. h. Wirkung des

---

1) S. S. 122 ff. 127 f. 145.

Absoluten anzusehn, so dürfen wir auch von der Wirkung auf die Ursache schließen und in den vorerst noch ganz allgemeinen (zwar umfassenden, aber eben nur umfassenden) Begriff des Absoluten alle diejenigen Bestimmungen aufnehmen, welche dieser Schluß an die Hand giebt. Objectiv ausgedrückt, wir dürfen alles Das in dem Absoluten voraussetzen, als zu seinem Wesen gehörig ansehn, was sein causirendes Verhältniß zur Welt erfordert. Aber freilich werden wir auch nur Das in dem Absoluten voraussetzen und von ihm prädiciren dürfen, was mit der allgemeinen oder Grundbestimmtheit seines Wesens, eben der Absolutheit, im Einklange steht, d. h. implicit schon in derselben liegt. Denn alle übrigen Bestimmtheiten können nur die Explication oder nähere Definition dieser Einen allgemeinen Bestimmtheit seyn. Also nur Absolutes werden wir von dem Absoluten prädiciren dürfen: das ist die oberste Regel. Die zweite aber ist, daß das Absolute auch alles Absolute seyn muß, wenn es eben das Absolute und nicht bloß ein Absolutes seyn soll. Alles also, was irgendwie unter diesen Begriff fällt, werden wir als Bestimmtheit des Absoluten betrachten und von demselben aussagen dürfen. Allein nun entsteht die Frage: wie kann sich uns Absolutes außer dem Absoluten kundgeben? wie kann die Welt, die wir als das Andere gegen das Absolute, als das Relative erkannt haben, wie kann uns diese Absolutes offenbaren, so daß wir dasselbe, wenn auch immerhin nicht als Wirkung, sondern causal oder principiell gedacht, auf das Absolute selbst übertragen oder als dessen Bestimmtheit annehmen dürfen? Und so viel ist richtig: unmittelbar kann die Welt uns nur Relatives offenbaren; aber wie sie uns mit-

telbar schon in ihrer Allgemeinheit, als Ganzes betrachtet, auf das Absolute hingewiesen hat, gerade weil sie das Relative ist und als solches sich nicht aus sich selbst erklären läßt, so muß sie dieß auch im Besondern und Einzelnen thun; sie muß uns an allen Stellen auf einen Grund in dem Absoluten hinweisen, der sie gerade mit diesem ihren bestimmten Inhalt erklärt. Und führen uns „die Dinge" überhaupt über sich hinaus, auf das Absolute, so müssen sie näher einen Weg, eine Leiter bilden, eine Stufenleiter, folglich eine Approximation an das Absolute. Wirklich hebt auch diese Approximation mit der ersten Stufe schon an. Denn schon dadurch, daß überhaupt nur ein Seyn aus dem Nichtseyn entsteht, prägt ein Absolutes sich in der Schöpfung aus, nähert sich mithin die Schöpfung dem Absoluten. Das reine, bloße Seyn (Existiren) ist nämlich in jedem Falle und in jeder Beziehung, folglich unbedingt das Höhere (Bessere) gegen das Nicht-seyn, und so, wenn auch nur ein relativ Absolutes (eben nur ein Höheres), doch ein Absolutes, das wir ebendeßhalb dreist als Bestimmtheit des Absoluten ansehn, oder (richtiger) dieß — das Absolute — als den Grund und die Quelle alles Seyns, als das Ur-seyn bestimmen dürfen. Die nächsthöhere Stufe gegen die bloß-existirenden Dinge bilden die lebendigen Wesen; denn in diesen reflectirt sich das Seyn schon nach Innen, kommt sich, wenn auch nicht zum Bewußtseyn, doch zum Gefühle. Mit Recht werden wir daher das Absolute als Leben und zwar als das absolute, d. h. als dasjenige Leben bezeichnen dürfen, welches an und für sich Leben ist, während alles andere Leben von ihm das Leben hat. Eine noch höhere Stufe aber bilden die vernünftigen, d. i. den-

kenden und wollenden Wesen. Folglich werden wir auch von dem Absoluten Vernunft oder Denken und Wollen prädiciren dürfen. Wiederum aber ist das Denken des Wahren und das Wollen des Rechten das absolut Höhere gegen das Denken des Unwahren und das Wollen des Unrechten; folglich werden wir das Absolute als Wahrheit, Gerechtigkeit u. s. w. bestimmen müssen [1]).

Und so ergiebt sich uns eine Fülle von Einzelbestimmungen, die wir in den Begriff des Absoluten aufnehmen oder als Bestimmtheit des Absoluten selbst betrachten dürfen, weil es keinen Inhalt auf Seiten der Schöpfung geben kann, welcher irgendwie den Charakter der Absolutheit an sich trägt, der nicht in dem Absoluten selbst begründet seyn müßte. Aber das versteht sich, daß, was die Schöpfung nur relativer Weise enthalten kann, in dem Absoluten absoluter Weise enthalten seyn muß. Und „absoluter Weise" kann nur heißen: so, daß dieser Inhalt durch das Absolute selbst gesetzt ist. Durch das Absolute selbst kann er aber nur gesetzt seyn, wenn er eben das Selbst des Absoluten constituirt. Und das Selbst des Absoluten kann er nur constituiren, wenn er das Absolute ist. Legen wir also dem Absoluten Seyn, Leben u. s. w. bei, so müssen wir dieß als absolutes Seyn, absolutes Leben bestimmen, und absolutes Seyn kann keineswegs so viel seyn als: höchstes

---

1) Vgl. S. 129 f. und 147 f. Denn aus c. 31 erhellt erst der wahre Sinn von c. 15. — Anselm geht in dieser Uebertragung des creatürlich Absoluten auf das Absolute so weit, daß er Gotte auch Schönheit, Harmonie u. s. w. beilegt. Habes enim haec, Domine Deus, in te, tuo ineffabili modo, qui ea dedisti rebus a te creatis, suo sensibili modo. Proslog. c. 17.

Seyn; denn abgesehn davon, daß dieß nur eine relative, weil graduelle Bestimmung ist [1]: wie stände es mit dem Seyn selbst? würde dieß nicht dann etwas von dem Absoluten Unabhängiges, an und für sich Bestehendes, weil etwas, woran das Absolute so gut, wie das Relative, nur Theil hätte, wenn auch in höherem Grade? Daß dann aber das Absolute nicht lediglich durch sich selbst wäre, was es ist, folglich nicht das Absolute, ist klar. Absolutes Seyn kann mithin dem Absoluten nur beigelegt werden, wenn ihm das Seyn selbst beigelegt wird, und das Seyn selbst kann ihm wieder nur beigelegt werden, wenn es das Wesen des Absoluten ist; denn nur dann ist es lediglich durch dessen Selbst gesetzt, und das Absolute bleibt, was es ist, das Durchsichselbstseyende, wenn es jenes ist. Gleichermaaßen müssen alle Bestimmtheiten des Absoluten dieß selbst seyn, wenn sie 1) absolute, und 2) Bestimmtheiten des Absoluten als solchen seyn sollen, während umgekehrt das Relative gerade dadurch ein Relatives ist, daß es Seyn, Leben u. s. w. nicht ist, sondern hat, und zwar dadurch hat, daß es an dem Absoluten, d. h. dem Seyn und Leben selbst, Theil hat [2]. Eben hieraus folgt nun auch, daß die Vielheit von Bestimmtheiten, die wir nach obigem Kanon dem Absoluten beilegen müssen, dessen Einheit nicht aufheben kann. Denn wenn jede das Absolute selbst ist, so kann nicht nur keine Bestimmtheit die andre ausschließen, sondern im Gegentheil: jede muß die andre seyn, und zwar sämmtliche

---

1) S. S. 130. A. 1.
2) S. S. 131 f.

andre sowohl, als die einzelnen andern, weil Alles und Jedes, was das Absolute ist [1]). Eher scheint so die Einheit ihren Unterschied aufzuheben, und das giebt Anselm auch von vorn herein zu: ein fixer Unterschied ist es nicht, welcher unter ihnen stattfindet, oder mehrere außer und neben einander sind sie nicht. Jeder solcher Unterschied würde das Absolute zu einem Zusammengesetzten machen, eben damit aber dessen Grundbestimmtheit, die Absolutheit, aufheben, welche schlechterdings fordert, daß das Absolute in allen einzelnen Bestimmtheiten es selbst sey, und zwar ganz und vollständig, also jede bloße Theil-Einheit ausschließt. Allein ein flüssiger, d. h. ein Ineinander der Momente involvirender, die Einheit folglich nur bestätigender Unterschied — ein solcher verträgt sich mit letzterer ganz wohl; ja das Absolute ist gerade dadurch das Absolute, daß es weder eine abstracte Einheit, noch ein bloßer Complex von Momenten ist, sondern daß die Momente die Einheit in sich schließen, wie die Einheit die Momente; während umgekehrt in dem Relativen die Momente nur Momente, d. h. nicht die Einheit sind, und die Einheit nur die Einheit, nicht die Momente.

Ein System der göttlichen Eigenschaften selbst nun aber hat Anselm, wie wir sahen, nicht aufgestellt. Auch in seinen übrigen Schriften findet sich nirgends eine dahin einschlägige Bemerkung. Auch wir müssen also davon abstehen, ein solches ihm nachzuconstruiren. Nur einzelne Eigenschaften, wie in dem Monologium die Ewigkeit und

---

1) S. 132 f.

die Allgegenwart, hat er erörtert [1]). Dabei kommt es ihm (seiner allgemeinen Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt gemäß) auf die Immanenz sowohl als die Transscendenz, d. h. auf die Erfülltheit von Zeit und Raum durch das Absolute nicht minder, als auf die Nichtbeschränktheit des Absoluten durch Zeit und Raum an; weßhalb er das Paradoxon aufstellt, daß das Absolute überall und nirgends sey — überall, insofern es jeden Raum und jede Zeit erfüllt, nirgends, insofern es auf keinen Raum und auf keine Zeit beschränkt ist. Einmal nämlich muß das Absolute, wie überhaupt seyn, so auch da- und gegenwärtig-seyn; dieß erfordert schon sein Verhältniß zu dem bedingten geschöpflichen Seyn. Folglich muß auch ein Seyn in der Zeit und ein Seyn im Raume von ihm ausgesagt werden. Allein ein beschränktes kann dieß nicht seyn; sonst würden Zeit und Raum eine Macht über das Absolute seyn, was schon deßhalb nicht möglich ist, weil sie, wie alles Andre, durch das Absolute selbst gesetzt sind. Beschränken können sie näher nur ein Seyn, welches, wie das relative, einerseits ein vieles, folglich getheiltes („schiedliches"), andrerseits ein unvollkommnes, sein eigentliches Seyn erst werdendes ist; da bedarf es nämlich 1) eines Außereinander, denn das Eine ist da nicht das Andre, schließt dieß aus; 2) eines Nacheinander, denn das Eine bleibt da nicht das Selbe, sondern wird ein Andres, verändert sich. Da beschränken also Zeit und Raum, d. h. da verhindern sie, daß das Eine und Selbe an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten zugleich sey; da isoliren sie.

---

1) Vgl. S. 133 ff.

Aber diesen Einfluß können sie auf ein Seyn nicht ausüben, welches, wie das absolute, dieß vollkommen Eine (untheilbar Ganze) und dieß reine Seyn ist. Für das Absolute existiren also auch Zeit und Raum gar nicht, als beschränkende nämlich, und ebendeßhalb kann es in unbeschränkter, d. i. überzeitlicher, überräumlicher Weise oder als das Eine Ganze und das Eine Selbe in jeder Zeit und in jedem Raume seyn. Näher ruht daher diese Ueberzeitlichkeit des Absoluten in aller Zeit auf seiner Unwandelbarkeit, und seine Unwandelbarkeit auf seiner Wesenhaftigkeit oder reinen Substantialität ohne alle Accidentalität [1]). Darum weil das Absolute nichts Anderes als sein Wesen ist, und dieß ist (nicht wird), was ja unmittelbar den Begriff der Absolutheit (oder Aseïtät) ausmacht, eben darum ist es ewig; denn eben darum ist es stets das Eine reine Selbe. Und so zeigt sich an diesem Beispiele, wie sämmtliche Bestimmtheiten des Absoluten in der Absolutheit als der Grundbestimmtheit wurzeln, ja diese Grundbestimmtheit selber sind, nur je nach der einen oder andern Seite explicirt.

Aus eben dieser Grundbestimmtheit leitet nun auch Anselm ab, was das Absolute als absolutes Wesen von allen andern unterscheidet: daß es nämlich als Einzelwesen doch auch ein allgemeines, daß es ein Einzelnes und ein Allgemeines zugleich ist, oder seine Einzigkeit [2]). Denn wenn diese zunächst nur die Verneinung jedes Andern gleicher Art ist, so hat dieß seinen positiven Grund in der Coïncidenz von Art und Individuum d. i. Allgemeinheit

1) S. S. 142 f.
2) S. S. 143 ff.

und Einzelheit in dem Absoluten, und diese Coïncidenz wieder hat ihren Grund in der Einheit des Seyns mit dem Wesen in ihm. Denn nur darum treten in der Sphäre des Relativen Art und Individuum, Allgemeinheit und Einzelheit, das Wesen und die Wesen, auseinander, weil da das Seyn (die Erscheinung) ein Anderes (Accidentelles) gegen das Wesen (die Substanz) ist. Im Absoluten dagegen ist Genus und Individuum Eins; denn die Absolutheit existirt nur als das Absolute, und das Absolute ist unmittelbar die Absolutheit [1]). Keineswegs hat man sich also das Absolute als ein Allgemeines zu denken — trotz seines Realismus verwirft dieß Anselm auf's Bestimmteste —, allerdings aber auch nicht als Individuum, sondern als die Einheit von Beiden, oder als das Individuum, welches unmittelbar seine Allgemeinheit ist, und als die Allgemeinheit, welche unmittelbar Individuum ist.

Aber welcher Art ist denn nun dieß in seiner Art einzige Wesen? — Zweierlei Seyn und Wesen nur kennen wir: einfaches, bloßes Seyn, und bewußtes, d. i. für sich seyendes Seyn, oder: Körper (Materie, Natur) und Geist. Unverzüglich erhellt aber, daß das geistige Seyn, eben weil es bewußtes, also mehr als Seyn, weil es zugleich Wissen ist, das höhere, nämlich reichere, intensivere Seyn ist. Und ein bewußtes kann es nur seyn, indem es sich für sich selber setzt; sich für sich selber setzen aber kann es nur, wenn es sich in seiner Gewalt hat, wenn es seiner mächtig, wenn es folglich ein freies und ebendeßhalb bei aller Geschöpflichkeit schöpferisches Seyn ist. Mithin ist auch der

1) Vgl. die Deduction der Einheit des Absoluten in c. 4 (S. 119).

Vorzug des Geistes vor dem Körper, die höhere „Würde" desselben, wie Anselm sich ausdrückt, keine relative, sondern eine absolute, d. h. der Geist ist in jeder Hinsicht, schlechthin, unbedingt das Höhere (Bessere, das Vollkommene) gegen den Körper [1]). Und da nun alles Creatürliche, was (wenn auch noch so sehr in relativer Weise) den Charakter der Absolutheit an sich trägt, das Wesen des Absoluten selbst reflectirt, so haben wir dieses als Geist zu bestimmen, das Absolute als absoluten Geist, und mit dieser Bestimmung gewinnen wir eine Einsicht, die uns ein ganz neues Gebiet, das Gebiet des christlichen Gottesbegriffes, erschließt; wir gewinnen den Schlüssel für das Verständniß des Geheimnisses der Dreieinigkeit.

Dieß Geheimniß drückt nämlich gar nichts Anderes aus, als daß Gott absoluter Geist ist. In dieser seiner Geistigkeit liegt der Grund, daß er eben so sehr eine Dreiheit in sich ist, als eine Einheit, und daß die Dreiheit, weit entfernt die Einheit aufzuheben, nur die innere Selbstbestätigung derselben ist.

Schon das Allererste nämlich, was aus der Bestimmung Gottes als Geist folgt — dieß, daß er bewußter Weise ist, was er ist, schließt eine Mehrheit ein. Bewußter Weise kann er nämlich nur seyn, was er ist, wenn er sich zugleich Ob- und Subject ist. Denn „sich wissen" heißt eben: sich vor sich haben, und „sich vor sich haben" heißt: Gegenstand für sich selber seyn. Gegenstand für sich selber seyn kann der Geist aber nur, wenn er sich aus sich heraus- oder in die Form der Anderheit für sich

1) S. oben S. 130. Vgl. S. 145.

selber um=setzt, also ein Anderer, ein Zweiter sich wird. Aber eben so sehr muß er freilich dabei auch der Selbe bleiben; denn sonst könnte er nicht sich vor sich haben. Eine Anderheit muß es also seyn, die die Identität, eine Zweiheit, die die Einheit in sich schließt, und der charakteristische Begriff hierfür ist nun der der Ebenbildlichkeit. Denn das Ebenbild ist Beides: es ist Bild und in so fern nicht die Sache (ein Anderes), und doch wieder nur die Sache (das Selbe), weil ohne allen anderen Inhalt als die Sache, ja um so vollkommener, um so mehr Ebenbild, je mehr rein die Sache. In der Entwerfung seines Ebenbildes also wird der Selbstvergegenständlichungsproceß des Geistes bestehn, und sein Ebenbild entwirft (projicirt) er, indem er sich denkt. Damit zeichnet er sich, so zu sagen, vor sich hin, d. h. setzt sich als diesen ihm Andern; denn er kann sich nicht denken, ohne der von sich Gedachte oder der Gedanke seiner selbst zu werden, und als solcher ist er jedenfalls nicht der Denkende, ist er mithin ein ihm Anderer; ohne aber darum aufzuhören, der Selbe zu bleiben. Und da man das Denken ein inneres Sprechen nennen kann (denn wir denken die Dinge, indem wir sie in Worte umsetzen), so können wir sagen, der Geist erzeuge, indem er sich denkt, sein Wort, und dieß sein Wort sey das Andre, als das er sich selber vor sich hat, sey sein Ebenbild [1]).

Wenden wir nun dieß, was vom Geiste überhaupt gilt, näher auf den absoluten Geist an, so versteht sich zuvörderst, daß dieser sich in vollkommener Weise denken

---

1) S. S. 149. Vgl. S. 125 f.

und sprechen muß. „In vollkommener Weise" kann aber nur heißen: so, daß der Gedanke oder das Wort, als welches er sich vor sich hat, rein er selbst, d. h. trotz aller Anderheit ganz des selben Inhalts mit ihm selber ist. So wenig also wie zwischen seinem Seyn und Wesen, darf zwischen diesem und seinem Sich-denken die geringste Differenz stattfinden. Sein Seyn und Wesen muß vollständig in sein Denken ein- und auf-gehn; sein Sich-denken muß sein Seyn und Wesen erschöpfen. Nur so kann er absolutes Selbstbewußtseyn seyn; denn nur so bleibt kein Seyn in ihm übrig, das nicht Wissen, d. i. sich durchsichtig (gegenständlich) wäre. Bei dem creatürlichen Geiste ist ein solches Selbstbewußtseyn schon darum nicht denkbar, weil er werdender Geist ist; denn hierin liegt, daß er nicht einmal mit seinem Seyn sein Wesen erreicht. Wird er nämlich nur, was er ist, nun, so ist er es nicht, und so fällt sein eigentliches, wahres Seyn, d. h. eben sein Wesen, und sein erscheinendes, zeitliches Seyn auseinander. Erst auf der Basis dieses zeitlichen Seyns entwickelt sich aber sein Denken, und kommt nun schon dieses zeitliche Seyn seinem wahren Seyn nicht gleich, wie viel weniger sein Denken, das zu dem Seyn selbst nur ein Zweites bildet und folglich immer hinter demselben zurückbleibt, es niemals erschöpft, d. h. ganz in das Wissen erhebt. Bei dem creatürlichen Geiste ist also immer nur ein mangelhaftes Selbstbewußtseyn möglich. (Erst wenn wir uns erkennen, wie wir erkannt sind, erkennen wir uns vollkommen.) Bei dem absoluten Geiste dagegen muß das Wesen, wie das Seyn in das Denken aufgehn, weil da das Seyn rein das Seyn des Wesens und ebendeßhalb reines Seyn (schlechterdings

kein Werden) ist. Damit ist nun schon ausgesprochen, daß das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes wie ein vollkommenes, so 2) ein ewiges ist, also auch sein Selbstbewußtseynsproceß, sein Sich-denken, ein ewiger (zeitlos steter). Denn das ist das Zweite, wodurch sich der creatürliche Geist von dem absoluten unterscheidet, daß sein Selbstbewußtseyn ein endliches, zeitliches, d. i. unterbrochenes ist. Aus dem wachen, energischen Selbstbewußtseyn sinkt er immer wieder in das ruhende, bloß potentielle zurück, aus dem wirklichen Sich-denken in das einfache Seyn. Er empfindet es nämlich als eine Anstrengung, eine Steigerung (Potenzirung) seines Seyns, das Sich-denken; daher läßt er immer wieder von demselben nach, und so ist sein (actuelles) Selbstbewußtseyn kein constantes, stetes, mithin auch das Ebenbild, das ihm von sich selber entsteht, nur ein flüchtiges, schwankendes, momentanes [1]). Bei dem absoluten Geiste dagegen muß dieses Ebenbild ein ewiges und unwandelbares seyn. Denn so wenig als eine Differenz, kann je ein Intervall zwischen seinem Seyn und seinem Sich-denken stattfinden, wenn sein Seyn reines Seyn des Wesens, und sein Wesen (als Geist) eben dieß ist, Sich-denken zu seyn. Ist er nämlich unmittelbar sein Wesen und wird er es nicht, so kann er es niemals bloß potentiell, sondern muß es stets actuell seyn; sein Seyn und sein Sich-denken müssen also zusammenfallen, sein Seyn muß unmittelbar Sich-denken seyn, sein Sich-denken Seyn. Und hieraus folgt nun, daß der Gedanke oder das Wort, welches das Product dieser Activität ist, wie ein Gleich-

1) S. c. 48 S. 161.

ewiges, so 3) ein Gleich-wesenhaftes mit dem absoluten Geiste selbst seyn muß. Schon in dem Begriffe der vollkommenen Ebenbildlichkeit liegt dieß; die vollkommene d. h. jede Differenz ausschließende Ebenbildlichkeit fordert Consubstantialität [1]). Oder hätte der absolute Geist sich in Wahrheit vor sich in seinem Gedanken (seinem Worte), wenn dieser Gedanke bloßer Gedanke wäre? Und ist nun vollends sein Sich-denken die ewige Actualität seines Wesens, sein Seyn selbst, so kann dasselbe auch gar keinen bloßen Gedanken zum Producte haben, sondern muß wie Seyn seyn, so auch Seyn erzeugen. Bei dem creatürlichen Geiste dagegen ist das Denken nur Denken; denn das creatürliche Denken kann immer nur Nach-denken seyn, d. h. setzt das Seyn als das substantielle Prius voraus, von welchem es den begleitenden Schatten oder richtiger den Reflex, nämlich den Reflex desselben nach Innen, in die Innerlichkeit, bildet [2]). Daher ist auch das Bild, das dem creatürlichen Geiste von sich selbst entsteht, wenn er sich aus seinem Aeußern, seinem Seyn, in's Innere reflectirt d. i. denkt, nichts Reales d. i. Substantielles, sondern eben nur Gedanke, nur Bild. Bei dem absoluten Geiste dagegen muß dieses Bild, weil das Seyn da vollständig in das Denken eingeht, ja mit dem Denken zusammenfällt, mehr als Bild (wiewohl auch Bild) seyn, es muß Seyn und Wesen, ja das selbe Seyn und Wesen, als der absolute Geist, ganz das selbe Seyn und Wesen seyn, nur in anderer Form, nämlich in der Form der Gedachtheit,

---

1) S. oben S. 155 f. Vgl. S. 158 f.
2) S. c. 36 S. 153.

Gesetztheit, während er selbst, der absolute Geist, dieses Seyn und Wesen in der Form des Denkens, Setzens ist. Denken ist daher auch im Grunde ein zu schwacher Ausdruck, um die Productivität zu bezeichnen, welche in dieser Selbstobjectivirung liegt; denn es ist ein wirkliches Erzeugen oder Setzen eines Seyns, dieß Sich-denken, und die Kirche hat Recht, wenn ihr nicht einmal der biblische Terminus: Wort genügt, sondern wenn sie diesen realen Gedanken, dieß leibhafte Wort als den ewigen Sohn des ewigen Vaters bezeichnet, indem das Charakteristische des Sohnes-verhältnisses, daß nämlich der Sohn ein Anderer als der Vater, und doch nur das Abbild des Vaters ist, am Vollkommensten bei diesem höchsten Verhältnisse zutrifft [1]).

Wenn nun aber der Vater der absolute Geist als sich denkender (sprechender, zeugender), und der Sohn dieser selbe Geist als von sich gedachter (gesprochener, gezeugter) ist: folgt dann nicht, daß der Vater so wenig, als der Sohn, Selbstbewußtseyn ist, sondern jener nur das Subject, und dieser das Object des Einen Selbstbewußtseyns des absoluten Geistes, so daß Beide nicht für sich, sondern erst zusammen dieses Selbstbewußtseyn sind? Und allerdings ist das Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes in so fern das Eine und Selbe, als sein Inhalt eben dieser Geist, dieses Eine Selbst ist. Und auf diese Einheit gesehn, ist der Vater allerdings dieser Geist als sein eigenes Subject, der Sohn als sein eigenes Object, und das Subject ist nicht ohne das Object, das Object nicht ohne das Subject.

---

1) S. S. 155 ff.

Aber bloßes Subject ist der Vater nicht, so wenig als der Sohn bloßes Object. Denn wenn auch die Selbstobjectivirung im Denken der Grund alles eigentlich so zu nennenden oder alles bewußten Bewußtseyns ist (wie wir oben, S. 161, es ausgedrückt haben): so muß doch der Geist schon an sich Bewußtseyn seyn, um es eben zu dieser Selbstobjectivirung bringen zu können. Bewußtseyn aber, Selbstbewußtseyn kann er nicht seyn, ohne unmittelbar und ursprünglich sich auch Gegenstand zu seyn. Denn ein lediglich subjectives Bewußtseyn würde nicht mehr Bewußtseyn, sondern pures Seyn seyn. Nur auf Grund dieses unmittelbaren, ursprünglichen Selbstbewußtseyns kann es zum Denken als der Thätigkeit kommen, welche die darin enthaltene Gegenständlichkeit nun auch wirklich setzt, d. h. Das, was den Inhalt des unmittelbaren Selbstbewußtseyns bildet, aus ihm heraus- und ihm gegenüberstellt, indem sie dasselbe als Gedanken von ihm als dem Denkenden unterscheidet. Dieß kann aber nicht geschehen, ohne daß sich sofort ein zweites, nämlich ein vermitteltes Selbstbewußtseyn bildet, weil der Geist diesen Unterschied nunmehr hinter, nicht mehr vor sich hat. Folglich muß ihm in und mit seinem Sich-denken oder mit der Unterscheidung in Sub- und Object seiner selbst auch ein doppeltes Selbstbewußtseyn entstehn, nämlich zu dem unmittelbaren, als dem Träger des Processes, ein vermitteltes als das Resultat desselben kommen. Und so wird nun begreiflich, wie Anselm zwar den Vater als das Subject, den Sohn als das Object des Sich-denkens des absoluten Geistes bestimmen kann, nichtsdestoweniger aber behauptet, daß das Subject an sich schon Object, das Object Subject ist. Denn

da der Vater das Subject des Sich-denkens nur seyn kann, sofern er der **Grund** ist, aus welchem der Sohn als das Object desselben **entspringt**, so muß er an sich schon dieß Object in sich schließen, kann also nicht **bloßes** Subject d. i. bewußtloses Seyn seyn, sondern muß auch in seiner Subjectivität schon sich Object d. i. Selbstbewußtseyn seyn. Und eben so wenig kann der Sohn bloßes Object seyn, wenn das Denken, das ihn setzt, auch ein neues Selbstbewußtseyn zur Folge hat; denn dann muß der absolute Geist in dieser seiner Objectivität doch auch wieder Subject für sich selber seyn, es muß sein **Selbst** sein, das sich in diesem seinen Selbstgedanken besitzt. Und so sind denn **Beide**, der Vater und der Sohn, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, aber 1) Eines und des selben Selbsts, und 2) der Vater in unmittelbarer, der Sohn in vermittelter Weise, oder Jener als **memoria**, Dieser als **intelligentia**, wie Anselm es ausdrückt [1]).

Kann nun aber der Selbstbewußtseynsproceß des absoluten Geistes hiebei stehen bleiben? Anselm verneint dieß, weil das Sich-denken nur die eine Wesensfunction des Geistes ist, die theoretische, diese aber die andre fordert: das Sich-wollen, die praktische. Jedes Denken ist nämlich Setzen eines Gegenstandes, aber Setzen für das Selbstbewußtseyn; darin liegt, daß das Selbstbewußtseyn sich auf den Gegenstand, wie den Gegenstand auf sich **beziehen** muß. Denn weder kann es selbst dabei gleichgültig bleiben, noch den Gegenstand in der Gleichgültigkeit des Verhältnisses, bloßer **Gegenstand** zu seyn, belassen; vielmehr muß sich eine Wechselwirkung zwischen Bei-

1) S. 160 ff.

den bilden. Näher wird es also ein Streben, ein Wollen seyn, welches durch das Setzen eines Gegenstandes für das Selbstbewußtseyn hervorgerufen wird, und zwar doppelter Art: anziehender oder abstoßender, jenachdem der Eindruck ist, den das Subject von dem Objecte empfängt. Immer aber wird das Subject sich in dem Objecte zu bestätigen, d. h. die Gegenständlichkeit des Gegenstandes aufzuheben suchen. Ist nun vollends das Selbstbewußtseyn selbst sich Gegenstand, so wird es am Allerwenigsten bei der Aeußerlichkeit des bloß-theoretischen Verhältnisses sein Bewenden haben können; das Selbstbewußtseyn wird sich auch praktisch zu sich verhalten, es wird sich lieben oder hassen. In der letztern Weise kann es sich jedoch nur zu einzelnen Zuständen seines Selbsts verhalten; zu seinem Selbst als solchem, abgesehn von den Zuständen oder der Beschaffenheit desselben, kann es sich nur liebend verhalten. Denn da es eben sein Selbst ist, das ihm im Sich-denken gegenübertritt, so wird die praktische Reaction gegen diese theoretische Entfremdung nur darin bestehen können, daß das Subject sich positiv, nicht negativ, in derselben bestätigt, d. h. mit der Anderheit, als welche es sich vor sich hat, sich zusammen-, nicht dieselbe von sich aus-schließt.

Und so behauptet Anselm denn nun auch von dem absoluten Geiste diese Liebe. Kann nämlich derselbe sich nicht denken, ohne daß er sich ein Anderer wird, und ist es doch nur sein Selbst, welches ihm in dieser Anderheit entgegentritt, so muß er sich auch als den Selben in ihr zu setzen, d. h. aus der Doppelheit in die Einheit zurückzunehmen suchen, und das kann er nur, indem er sich praktisch mit derselben zusammenschließt, d. h. mit andern Worten: sich will, sich liebt. Denn

damit hebt er die Gegensätzlichkeit an dieser seiner Objectivität wieder auf, setzt dieselbe als Eins mit der Subjectivität, und procedirt (resultirt) so als der auch in seiner Anderheit mit sich Identische für sich selbst. Ja um so nothwendiger, muß man sagen, ist diese Reassumtion aus dem Unterschiede, als die Differentiirung in ihm keine bloß gedankenmäßige, sondern eine substantielle, d. h. der Gedanke oder das Wort, in dem er sich für sich selber vergegenständlicht, mehr als Gedanke und Wort, nämlich Seyn und Wesen, ganz das selbe Seyn und Wesen, als er selbst, ist: woraus denn auch folgt, daß die Liebe da nicht bloß vom Subjecte, sondern auch von dem Objecte ausgeht; was den Unterschied dieses Processes innerhalb des absoluten Geistes von dem entsprechenden innerhalb des creatürlichen ausmacht. Denn da das Object hier eben nicht bloß Object, sondern zugleich Subject, nämlich Selbstbewußtseyn ist, so muß auch auf seiner Seite ein In-Eins-streben, und zwar ganz das selbe, als auf Seiten des absoluten Subjects, stattfinden, weil das Motiv das selbe ist. Denn die Differentiirung des absoluten Geistes in sich ist wohl die Voraussetzung, aber nicht der Grund dieses Sichzurückwendens in die Einheit. Grund desselben ist vielmehr die im Wesen des absoluten Geistes als solchen enthaltene Einheit; eine Einheit, die auch der Differentiirung immanirt, ebendeßhalb aber aus dieser sich auch wiederherzustellen sucht. Oder, um es concreter auszudrücken, nicht darum lieben sich Vater und Sohn, weil der Vater Vater, der Sohn Sohn ist, sondern weil sie beide, mitten in dieser Zweiheit, doch nur Einer, der Eine absolute Geist sind. Eben dieser Geist ist der Liebende und Geliebte in

beiden, und darum ist ihre Liebe, wiewohl eine vollkommen wechselseitige, doch nur Eine und die selbe Liebe [1]).

Aber wie die theoretische Activität des absoluten Geistes, sein Sich-denken, nichts von ihm selbst, d. h. von seinem Seyn und Wesen Verschiedenes, sondern dieses Seyn und Wesen selbst ist, nur in einer bestimmten Weise seiner Vermittlung mit sich: so auch seine praktische Activität, sein Sich-wollen. Und wie sein Sich-denken, weil ein substantielles, auch ein productives oder Zeugen ist: so begreift sein Sich-wollen auch ein Thun, sein Sich-Lieben ein Sich-setzen in sich. In und mit der Liebe ist er daher; sie ist nicht bloß eine Affection, sie ist eine Position seines Selbsts, seines vollen und ganzen Selbsts, und zwar diejenige, wo dieß Selbst nun auch formell als Geist sich erfaßt, während es bisher bloß essentiell Geist war [2]). Denn Geist als Geist ist der Geist erst dann, wenn er nicht bloß unmittelbares, auch nicht bloß vermitteltes Selbstbewußtseyn, sondern wenn er Beides in Einem ist. Und so ist zwar der Vater Geist, und der Sohn Geist, aber der Geist ist erst diese ihre Einheit, wie sie sich nun auch von Beiden unterscheidet. Denn darauf kommt es allerdings auch an. Stellte sie sich nämlich nicht auch als solche heraus, diese Einheit, und das heißt eben: unterschiede sie sich nicht von Beiden, so bliebe sie eine bloß latente, wäre also nicht absolut wirkliche Einheit. Zu dieser ihrer absoluten Wirklichkeit gehört, daß sie sich auch manifestirt, also als eine eigene Bewußtseynsform von den beiden andern

---

1) S. S. 162 f. Vgl. S. 164 f.
2) S. S. 167.

unterscheidet. Da nun aber das Fürsichseyn dieser dritten Bewußtseynsform nur das Füreinanderseyn der beiden ersten ist, so kann sie sich nicht so von ihnen unterscheiden, daß sie ihnen gegenübertritt, wie z. B. das Wort, der Gedanke dem Denkenden, sondern sie kann eben nur von ihnen „ausgehn," d. h. nur in so weit von ihnen sich besondern, als diese Beiden selbst Besondere, Sich-gegenüber-stehende sind. Insoweit sie es **nicht** sind, muß sie vielmehr, so zu sagen, im Zusammenhange mit ihnen bleiben oder richtiger diesen Zusammenhang selber **darstellen**. Mit Recht hat daher die Kirche den bildlichen Ausdruck hiefür von dem Athmungsprocesse entlehnt, weil dieser sowohl In-, als Ex-halation, d. h. eine Besonderung ist, die sich im Momente ihres Hervortretens gleichsam wieder aufhebt [1]).

Nicht eine Zweiheit, sondern eine Dreiheit ist es demnach, die wir in dem Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes zu statuiren haben, weil dieß, wie ein unmittelbares und ein vermitteltes, so drittens auch die Zusammenfassung dieser beiden ist. Daß nun diese Dreiheit mit der Einheit des absoluten Geistes in so fern nicht im Widerspruche steht, als er selbst, dieser Eine Geist, den **Inhalt** dieses dreifachen Selbstbewußtseyns bildet, begreift sich leicht. Aber allerdings steht sie mit der Einheit in so fern im Widerspruche (und bleibt daher für die nähere Vorstellung stets ein Mysterium), als das Charakteristische in der Art und Weise, wie der absolute Geist sich seiner bewußt ist, darin besteht, daß er mit seinem vollen und ganzen Selbst jeder seiner Bewußtseynsformen immanirt, ja jede derselben **ist**,

1) S. S. 166 f.

und doch nur der Eine bleibt. So verhält es sich aber in der That. Denn kann er sich nicht denken, ohne auf der objectiven Seite das selbe Selbst zu setzen, als er auf der subjectiven ist, und kann er sich nicht lieben, ohne daß dieß wiederum ein Setzen seiner selbst ist: nun, so müssen auch der Sohn und der Geist sein Selbst in sich schließen, und so darf mit vollem Rechte behauptet werden, daß die Drei nicht bloß zusammen, sondern daß sie auch jeder für sich schon der absolute Geist sind. Anselm trägt daher auch gar kein Bedenken, dem Sohne und dem Geiste nicht minder, als dem Vater, Durchsichselbstseyn zuzuschreiben, obwohl z. B. der Sohn gerade dadurch Sohn ist, daß er gezeugt, d. h. durch den Vater ist. Denn das Durchsichselbstseyn des Sohnes ist eben näher als ein solches zu fassen, welches durch den Vater, d. i. ein gesetztes, gezeugtes ist [1]). Beides schließt sich aber nicht aus, weil die Abhängigkeit, welche in der Gesetztheit dieses Durchsichselbstseyns zu liegen scheint, eben nur ein Schein ist, da das setzende und das gesetzte Seyn das selbe sind, nämlich eben Durchsichselbstseyn, das Setzen folglich Sich-selbst-setzen, die Gesetztheit Durch-sich-selbst-gesetztheit ist, wenn also von Abhängigkeit die Rede seyn soll, dieß nur eine Abhängigkeit von sich selber ist, und Abhängigkeit von sich selber so wenig mit dem Begriffe des Dursichselbstseyns streitet, daß sie vielmehr ein Moment desselben bildet. Denn ist ein Seyn durch sich selbst, so muß es ja einerseits das von sich abhängige seyn, als dasjenige, welches durch sich ist, und andrerseits wieder das unabhängige, als dasjenige, durch welches es ist.

1) S. S. 158 f.

Folglich bildet es keinen Widerspruch, daß der Sohn, insofern er gleichen Wesens, d. h. das selbe Seyn mit dem Vater ist, dessen Durchsichselbstseyn, weil dessen Absolutheit, theilt, und doch, insofern er Sohn ist, dieß Durchsichselbstseyn durch den Vater hat. Von dem selben Gesichtspuncte aus behauptet ferner Anselm, daß der Vater, wiewohl das unmittelbare Selbstbewußtseyn des absoluten Geistes (die memoria), doch auch das vermittelte und das zusammenfassende in sich schließt (oder intelligentia und amor ist), aber principiell, als ihr Grund, oder (wie Anselm es ausdrückt) zeugend und spirirend [1]). Insoweit nämlich beide zum Wesen des absoluten Geistes gehören, müssen sie auch im Vater schon enthalten seyn, aber so, wie dieß Wesen eben Vater, d. i. unmittelbares Selbstbewußtseyn ist. Und von hier aus erledigt Anselm auch den scheinbar triftigsten Einwurf, der seiner ganzen Theorie gemacht werden kann, daß nämlich, wenn die Trinität in dem Selbstbewußtseynsprocesse des absoluten Geistes besteht, der absolute Geist aber mit seinem vollen Selbst jedem einzelnen Momente des Processes immanirt — daß dann auch in jedem einzelnen Momente der Proceß sich wiederholen, und die Trinität sich demnach in sich verdreifachen müsse. Er widerlegt diesen Einwurf, indem er zeigt, daß einerseits der Proceß, weil er Wesensproceß ist, nur in der selben Weise und mit dem selben Resultate sich in jedem einzelnen Momente wiederholen könnte, der Sohn des Sohns z. B. Diesem (dem Sohne) nichts Anderes seyn könnte, als was er selbst, der Sohn, dem Vater ist; daß aber andererseits der Proceß

---

1) S. S. 169.

doch nur so sich in jedem einzelnen Momente wiederholen könnte, wie es diesem besondern Momente entspricht, der Sohn als Sohn demnach einen Sohn erzeugen müßte, womit sich die ganze Instanz sogleich aufhebt, indem der Sohn als Sohn doch nur Sohn und nicht Vater seyn kann; und daß folglich der Proceß sich eben nicht in jedem einzelnen Momente wiederholt, weil, wenn auch jedes Moment das Ganze, es doch dasselbe in seiner Weise, d. h. als Moment ist [1]).

Wie sehr also auch Anselm die Absolutheit jedes Einzelnen der Drei urgirt: das steht ihm nicht minder fest, daß der absolute Geist als solcher sich doch auch wieder von den Dreien unterscheidet. Denn ob auch Jeder von ihnen absoluter Geist ist, so ist es doch Jeder in einer bestimmten Beziehung oder einem bestimmten Momente seiner ewigen Vermittlung mit sich, und so ist er selbst, der absolute Geist, wiewohl Jedem der Drei immanirend, doch auch wieder alle Drei zusammen. Auf keinen Fall darf daher ihr Fürsichseyn als ein ausschließendes gefaßt werden, d. h. die Drei müssen, wenn auch wirklich Drei und in so fern Andere gegen einander, doch auch wieder durchaus für einander, ja in einander seyn. Denn da das selbe Selbst ihnen allen einwohnt, wenn auch Jedem in seiner Weise, so müssen sie sich auch unter einander zusammen-, ja sie müssen einer den andern einschließen; die Dreiheit muß an ihr selber Einheit seyn, wie es kurz, wenn auch noch so widersprechend, bezeichnet werden kann [2]). Und von hier aus

1) S. S. 169 ff.
2) S. S. 168.

begreift sich, warum Anselm mit dem Ausdrucke: Person nicht ganz einverstanden ist; ein Bedenken, das er offen ausspricht, wie sehr er auch wußte, daß er damit Vielen Anstoß gab [1]). Im Begriffe der Person liegt nämlich eine solche Ausschließlichkeit, daß von einem Ineinanderseyn dreier Personen nicht die Rede seyn kann. Die Person ist immer nur in sich, nicht in einer andern; drei Personen bleiben mithin schlechthin drei, können nimmermehr als Eine Person gedacht werden, während bei dem absoluten Geiste allerdings die Forderung ist, sein Selbst nicht minder als Eins, denn als Drei zu denken. Doch die Sache, die mit dem Ausdrucke gemeint ist, die wirkliche Selbstheit der Drei, giebt Anselm so sehr zu, daß er selbst den Ausdruck: drei Wesen sich gefallen lassen will, wenn man nur Wesen (substantia) im Sinne von ὑπόστασις, nicht von οὐσία nimmt; denn im letzteren Falle würde freilich der Ausdruck den allergröbsten Irrthum induciren [2]). Ueberhaupt bekennt er aber sein Unvermögen, für Das, was die Drei in der Mehrheit sind, einen irgendwie adäquaten Ausdruck zu finden. Denn wenn er etwa sonst den Ausdruck: relatio ge-

---

1) In der Vorrede nimmt er daher auch besonders hierauf Rücksicht und bittet Jeden, der ihm dieß Bedenken verübeln wolle, die BB. Augustin's von der Trinität sich anzusehn und dann erst zu urtheilen. (Allerdings hat auch Augustin an dem Ausdrucke: Person Manches auszusetzen, s. VII, 11.) Vgl. auch den Brief an Lanfranc I, 68, sowie den an den Abt Rainald (von St. Cyprian in Poitiers) I, 74. Er glaube nichts gesagt zu haben, wiederholt er mehrmals, quod non Catholicorum Patrum et maxime b. Augustini scriptis cohaereat.

2) S. oben S. 181. Vgl. auch den Brief an den Prior Bernhard und die Mönche von St. Albans IV, 102.

braucht [1]), so genügt ihm doch auch dieser nicht, weil er eben nur die Relationen, nicht aber dieß ausdrückt, daß die Relationen mehr als Relationen, daß sie Positionen des absoluten Selbsts sind, dieß Selbst wirklich in sich schließen, wofür eben wieder der Ausdruck: Person geeigneter scheint. Kurz: der absolute Geist ist Vater, Sohn und Geist — dieß ist die einzig adäquate Bezeichnung der Mehrheit, die in ihm statthat; denn das Wunderbare in diesem Mysterium ist, daß die Einheit selbst in der Mehrheit durchschlägt, so daß die letztere nicht einmal sprachlich zum Worte kommen kann.

Also: das Absolute ist absoluter Geist, und der absolute Geist ist als solcher der dreieinige — diese Einsicht wäre gewonnen. Von da aus fällt nun aber auch auf den Schöpfungsbegriff, den Anselm als das Correlat des Begriffes des Absoluten faßt, ein neues Licht. Wenn sich nämlich aus dem bloßen Begriffe des Absoluten nur ergab, daß das Absolute die Ursache, und zwar die absolute, d. h. die schöpferische Ursache alles Andern seyn müsse, so erklärt sich aus dem Begriffe des absoluten Geistes, theils wie es überhaupt zu einem Andern kommen kann, theils der nähere Inhalt dieses Andern.

Das folgt freilich schon aus dem bloßen Causalitätsverhältnisse, daß die Schöpfung, wenn Wirkung des Absoluten, auch irgendwie in demselben enthalten, weil begründet, seyn müsse. Aber wie? läßt sich erst begreifen, wenn das Absolute absoluter Geist ist. Denn dann versteht sich

---

1) De fide Trinit. 2. 3 (p. 61 B). De process. Sp. S. 1 (p. 72 A) all.

vor Allem, daß die Schöpfung nur als Gedanke in ihm enthalten seyn kann, weil der Geist, wenn er überhaupt denkendes Wesen ist, auch nur denkend schaffen, d. i. Grund eines Andern werden kann [1]). Aber näher ist ja doch der Geist sich-denkendes Wesen, und so fragt es sich: wie verhalten sich diese beiden Gedanken, der Selbst-gedanke des absoluten Geistes, und der, mit dem er die Creatur denkt, zu einander? Anselm stellt den kühnen Satz auf, daß dieß gar nicht zwei, sondern Ein Gedanke seyen; mit dem selben Gedanken, mit welchem er sich denkt, denke er auch die Creatur [2]). Und das springt freilich sofort in die Augen, daß, wenn sein Selbst der Grund eines Andern ist, dieses Selbst sich nicht denken könne, ohne daß es auch das Andere denkt, welches in ihm begründet ist. Aber wie nun ein Anderes in dem Selbst des absoluten Geistes, ein Non-ipsum in dem Ipsum desselben begründet seyn könne, ist die Frage. Und hierauf erwiedert Anselm getrost, daß die Schöpfung auch gar nicht bloß das Andere des Schöpfers, daß sie eben so sehr sein Selbst, daß sie Beides: sein Selbst und sein Anderes, sein Ipsum und sein Non-ipsum ist [3]). Er erläutert dieß zunächst durch die Unterscheidung des Seyns der Dinge in sich und ihres Seyns in dem Schöpfer. In der Ursache sey nämlich die Wirkung noch gar nicht Wirkung, sondern die Ursache selbst. In dem Schöpfer seyen also die Dinge noch gar nicht Dinge, sondern das Denken des Schöpfers selbst.

---

1) S. S. 125 ff.
2) S. S. 150 f.
3) S. S. 152.

Ihre eigentliche, d. h. ihre volle Anderheit gegen den Schöpfer läßt er mithin erst mit ihrer Bewirkung im engeren Sinne, d. h. mit ihrer Erschaffung eintreten, die er eben von ihrer Conception in dem Denken des Schöpfers selbst sehr genau unterscheidet. Aber da er sie doch auch schon von dem Schöpfer nur als das Selbe gedacht seyn lassen kann, was sie durch die Erschaffung wirklich werden, d. h. als sein Anderes, so genügt jene Unterscheidung ihres Seyns in sich und im Schöpfer noch keineswegs zur Erklärung des Problems, wie der Selbst-gedanke des Schöpfers zugleich der Gedanke seines Andern, oder richtiger: wie die Schöpfung das Andere des Schöpfers und doch auch wieder sein Selbst seyn könne und umgekehrt. Zu diesem Behufe müssen wir noch einmal auf den Begriff des Absoluten zurückgehn. Ein reines, ein schlechthinniges Andere als das Absolute wird allerdings durch diesen ausgeschlossen; ein solches würde nämlich das Absolute, weil beschränken, auch aufheben. Folglich kann es nur ein bedingtes und zwar durch das Absolute bedingtes Andere geben. Hierin liegt aber, daß dasselbe auch seinem Inhalte nach durch das Absolute bedingt seyn muß; denn wo sollte es diesen sonst herbekommen? Seinem Inhalte nach kann es aber durch das Absolute nur dann bedingt seyn, wenn es auch irgendwie an dem Wesen des Absoluten Theil hat, und an dem Wesen des Absoluten kann es nicht Theil haben, wenn es nicht trotz seiner Anderheit mit zu dessen Selbst gehört. Aber wie nun das Selbst des Absoluten den Möglichkeitsgrund eines solchen Andern enthalte, begreift sich erst, wenn das Absolute absoluter Geist ist. Dann schließt es nämlich bei aller Einheit doch auch den allergrößten Reichthum ein. Ist näm-

lich das geistige Seyn, wie Anselm c. 31 ausführt [1]), das concreteste von allen, weil es mehr als Seyn, weil es zugleich Leben, und wieder mehr als Leben, weil es zugleich Denken ist u. s. w., so muß der absolute Geist die Totalität alles (qualitativen) Seyns befassen, trotzdem daß er sie in der intensivsten Einheit, die es geben kann, in der Einheit eines bewußten Selbst's befaßt. Daß nun hierin die Möglichkeit eines Andern liegt — eines solchen nämlich, das doch auch wieder sein Ipsum selbst ist —, weil die Totalität von der Einheit, wie diese von jener, unterscheidbar ist, leuchtet ein. Aber allerdings würde diese Möglichkeit doch nur Möglichkeit bleiben, wenn der absolute Geist nur wäre, was er ist. Da er aber, als Geist, nicht bloß ist, was er ist, sondern dieß sein Wesen sich auch vergegenständlicht, sich denkt, so muß er die Totalität nicht minder, als die Einheit, in expliciter Bestimmtheit denken, und in expliciter Bestimmtheit kann er sie nur so denken, daß er sie ihren einzelnen Momenten nach denkt. Folglich wird sein Selbst-gedanke (sein „Wort") nicht minder die Differentiirung der Einheit in alle ihre Momente, als andrerseits wieder die Concentration der Momente in diese ihre Einheit seyn. Insofern nun die Momente nur Momente, nicht die Einheit, sind, bilden sie ein Anderes, ein Non-ipsum, gegen den absoluten Geist, denn sein Selbst, sein Ipsum, ist zunächst nur die Einheit; insofern sie aber doch auch wieder nur die Momente eben dieser Einheit sind, constituiren sie andrerseits geradezu diese selbst, d. h. sind sein Ipsum. Und so ist denn deutlich, wie Anselm behaupten

1) S. oben S. 148.

kann, in und mit dem Gedanken seiner selbst concipire der absolute Geist auch den seines Andern; ja es sey Ein Gedanke, mit dem er sich, und mit dem er sein Anderes denkt. Denn dieses Andere ist allerdings eben so sehr auch nicht sein Anderes, als sein Anderes; es ist eben so sehr sein Ipsum, als sein Non-ipsum.

Wenn nun das Denken des absoluten Geistes, wie wir früher gesehen haben, productives, Seyn-setzendes Denken ist, so versteht es sich, daß es dieß nach der differentiirenden Seite nicht minder, als nach der concentrirenden seyn muß. Also nicht bloß der Selbst-gedanke des absoluten Geistes als solcher, d. h. als Gedanke der Einheit, in welche sich die Momente seines Wesens zusammenfassen, sondern auch die bestimmten Einzelgedanken, welche ihm in und mit diesem Selbst-gedanken entstehn, insofern er die Momente seines Wesens auch in ihrem Unterschiede denkt — auch diese müssen mehr als Gedanken, müssen Realitäten seyn. Denn daß sie sich, wenn auch die Momente seines Selbstgedankens und in so fern dieser selbst, doch auch wieder von ihm unterscheiden, weil sie eben nur die Momente, nicht der Selbstgedanke als solcher sind, ward schon oben bemerkt. Sind sie nun aber auch nach dieser Seite, d. h. insofern sie nicht das Ipsum, sondern das Non-ipsum des absoluten Geistes bilden, Realitäten: so erhellt um so mehr, wie mit ihnen die Möglichkeit eines eigentlichen, d. h. eines solchen Non-ipsum's eintritt, welches ein besonderes Ipsum, dem absoluten Geiste gegenüber, ausmacht. Bethätigen können sie sich nämlich als Realitäten, im Unterschiede von dem Selbstgedanken des absoluten Geistes als solchem, nur dadurch, daß sie Principien eines neuen, eines zweiten

Seyns werden, was dann natürlich, dem absoluten Seyn gegenüber, nur ein relatives, d. h. beschränktes, endliches u. s. w. seyn kann. Und so ist denn weiter klar, wie Anselm den Geschöpfen ein wirkliches Seyn in sich selbst beilegen kann und dennoch behaupten, daß dieselben ihr wahres Seyn, wie ihr wahres Wesen nicht in sich selbst, sondern in dem „Worte" des Schöpfers haben, als wo sie nicht sie selbst, sondern dessen Selbst seyen [1]). Denn dessen Selbst sind sie, weil sie eben jene Einzelgedanken, in welche sich der Selbstgedanke des Schöpfers differentiirt, zu Principien haben. In sich selbst aber sind sie, weil sie den Inhalt dieser ihrer Principien nicht so, wie er in den Principien enthalten ist, nämlich absoluter Weise, sondern in einer eigenen, nämlich relativer Weise wiedergeben, oder so, daß derselbe in ihnen ein creatürlicher, d. h. werdender, sich nur successiv verwirklichender ist. Außer sich können nämlich die Gedanken des absoluten Geistes ihren Inhalt nur so setzen, daß sie ihn aus dem Nicht-seyn in's Seyn rufen, d. h. entstehen lassen, und hierin liegt, daß er da kein reines Seyn, sondern nur ein Werden, ein zwischen Seyn und Nicht-seyn oscillirendes Seyn bilden kann; folglich drücken die Dinge auch das, was sie sind, ihr Wesen, nur unvollkommen, d. i. eben so sehr nicht aus, als aus. Ihr wahres Seyn und ihr wahres Wesen fällt also nicht in sie selbst, sondern in die Principien, von denen sie getragen werden, d. h. in die Gedanken des absoluten Geistes, und ihr eigenes, ihr creatürliches Seyn verhält sich zu diesen nur als Approximation oder Imitation. Denn

1) S. oben S. 147 ff. 152.

die wirklichen Dinge — das schärft Anselm mehr als Ein Mal ein — sind nur Ab- oder Nachbilder dieser Gedanken, welche eben dadurch von allen andern Gedanken sich unterscheiden, daß sie substantielle Gedanken, daß sie Realitäten sind. Die Schöpfung ist nur der Reflex, welchen diese wesentliche Welt — die Gedanken-welt des absoluten Geistes — nach Außen wirft; ein realer Reflex allerdings, weil die absolute Realität ihn hervorruft, allein kein absolut-, sondern nur ein relativ-realer, weil eben nur Reflex und nur so ein wahrhaft Anderes gegen jene. Die Dinge (so können wir es auch bezeichnen) sind die Erscheinung, und die Gedanken des absoluten Geistes das Wesen. Schöpfer aber ist der absolute Geist, insofern er eben seine Gedanken in die Erscheinung treten, sich manifestiren läßt: was von seiner Seite ein Entschluß, eine That und in so fern ein Willensact ist.

Hienach gliedert sich nun auch der wirkliche Inhalt der Welt. Sind nämlich die in dem Selbstgedanken des absoluten Geistes sich differentiirenden Momente seines Wesens die Principien der Schöpfung, so wird diese näher in die drei Sphären zerfallen, welche oben schon (S. 193 f.) angedeutet wurden. Indem sich überhaupt nur das Seyn des absoluten Geistes nach Außen reflectirt, wird die elementare Welt entstehn, welche, selbst- und wesen-los, nur den Stoff aller Creatur enthält oder reine Materie ist [1]). Indem sich 2) das Leben des absoluten Geistes in dieser spiegelt, wird eine organische Schöpfung sich erheben, in der es zu wirklichen Wesen kommt, wenn auch diese vorerst

1) S. oben S. 122.

noch der wahren Selbstheit, d. i. des Bewußtseyns entbehren. Indem aber 3) der Schöpfer auch seinen Geist der Materie einhaucht, wird die vernünftige Creatur in's Daseyn treten, mit der erst ein eigentliches (bewußtes) Ipsum dem Schöpfer gegenübertritt, so daß da erst die volle Anderheit oder (relative) Selbstständigkeit des Geschöpfes gegen den Schöpfer sich verwirklicht.

Allein wie die Anderheit, so culminirt auch die Ebenbildlichkeit des Geschöpfes mit dem Schöpfer in der vernünftigen Creatur. Denn daß zunächst schon die Creatur überhaupt, daß alle Creatur das Bild des Schöpfers an sich trägt, weil sie einem Momente seines Wesens entspricht, folgt aus Obigem von selbst. Alles, was ist, sagt Anselm [1]), ist schon dadurch dem Schöpfer ähnlich, weil dieser das Seyn selber ist. Allein da nun der Schöpfer mehr als Seyn, mehr als Leben, da er absoluter Geist ist, so muß auch die vernünftige, geistige Creatur erst sein eigentliches Ebenbild seyn, weil sie dem Momente entspricht, welches das specifische seines Wesens ist.

Diese Ebenbildlichkeit zeigt sich nun auch (wie wir schon an einer früheren Stelle zu bemerken Gelegenheit hatten) in der Organisation der vernünftigen Creatur: in dem Selbstbewußtseyn, der Selbsterkenntniß und der Selbstbeschließung, welche ihr verliehen sind; denn darin spiegelt sie die Trinität des absoluten Geistes ab. Hätte sie jedoch nur ihr eigenes Selbst zum Inhalte ihres Bewußtseyns, Denkens und Wollens, so reflectirte sie jedenfalls nicht das absolute Selbst, würde also doch noch nicht im eigentlichen Sinne dessen Ebenbild, sondern ihm

---

1) S. S. 173.

nur ähnlich seyn, nämlich überhaupt nur seinem Wesen entsprechen, aber keinen Theil an ihm haben. Wenn nun aber die Schöpfung, wie obige Darstellung zeigt, eine Stufenleiter bildet, und Approximation an den absoluten Geist, nämlich immer entsprechendere Abbildung seines Wesens, den Charakter dieser Stufenleiter ausmacht: kann da die letzte, die höchste Stufe nur in der Beziehung auf sich ihren Endzweck haben? Und wenn Manifestation der Gedanken des absoluten Geistes der allgemeine Zweck der Schöpfung ist: kann es da ohne eine Manifestation seines Selbstgedankens bleiben? muß es nicht zu einer Stelle in der Schöpfung kommen, wo das ewige Wort des ewigen Vaters selbst in sie einstrahlt, um das absolute Ebenbild, welches es selbst ist, relativ in ihr auszuprägen? Trägt nun die vernünftige Creatur in der Homogeneïtät ihres Wesens mit dem des Schöpfers die Fähigkeit wenigstens in sich, dessen Selbstmittheilung in sich aufzunehmen: sollte dieß dann nicht auch ihre Bestimmung seyn? Kurz, Anselm sieht die vernünftige Creatur als bestimmt an, in wirkliche Gemeinschaft mit dem Schöpfer zu treten. Auf ihn, nicht auf sich, soll sie sich mit allen ihren Kräften beziehen, in ihm, in dem absoluten Geiste, den wahren Inhalt für ihr Bewußtseyn, Denken und Wollen suchen. Und hierin erblickt er ihre Ebenbildlichkeit im höchsten und eigentlichsten Sinne. Denn auf diese Weise erhält sie an dem absoluten, dem immanenten Ebenbilde des Schöpfers, dem ewigen Worte selber Theil und verknüpft so Ab- und Ur-bild [1]).

---

1) S. oben S. 174.

Aber freilich — zunächst nur ihre Bestimmung ist diese Ebenbildlichkeit. Darin liegt, daß dieselbe ihr wohl als Anlage anerschaffen, aber andrerseits vielmehr erst zur Aufgabe gestellt ist. Theilt doch die vernünftige Creatur mit der Creatur überhaupt das Werden! Alles Werden aber ist eben noch nicht Seyn, sondern Hinbewegung zu einem Seyn, das vorerst nur das Ziel bildet, welches einerseits zwar der Möglichkeit nach schon im Wesen der werdenden (sich entwickelnden) Creatur enthalten, d. i. angelegt seyn muß, allein weil es nur angelegt, nur der Möglichkeit nach enthalten ist, seine Verwirklichung, d. i. Heraussetzung in die Erscheinung, erst fordert. Bei aller übrigen Creatur nun tritt diese teleologische Beziehung als Gesetz, höher als Trieb der Entwickelung auf; bei der vernünftigen Creatur erst als eigentliche Aufgabe, d. h. als ein Sollen, welches an ein Wollen sich wendet, als ein frei zu vollziehendes Gesetz, und eben deßhalb hängt bei ihr die Erreichung des Ziels, die Verwirklichung der Aufgabe, von ihrer Selbstbestimmung ab. Alles kommt daher bei ihr auf die Willensrichtung an; diese ist das Letztentscheidende bei ihr. Bildet nun das Theil-erhalten an dem Schöpfer selbst, die Gemeinschaft mit ihm, das Ziel, so muß in die Richtung auf dieses Ziel, also in die Liebe des Schöpfers die allgemeine Aufgabe der vernünftigen Creatur gesetzt werden; denn diese ist eben das Streben nach demselben. Weil jedoch im engeren Sinne die Liebe nur die Praxis dieses Strebens ist, welcher die Erkenntniß als Theorie zur Seite zu gehen hat, auch die Liebe nur als bewußte wirklich Liebe seyn kann, so nimmt Anselm auch den Glauben, als die unmittelbare Einheit von Beiden, mit in seine Be-

stimmung der Aufgabe der vernünftigen Creatur auf und statuirt als ein Drittes, was hinzukommen müsse, die ebenfalls gleich sehr theoretische als praktische Anticipation der Erreichung des Ziels in der Hoffnung, so daß ihm also näher die drei theologischen Cardinaltugenden in jener Liebe, die er als die allgemeine Aufgabe der vernünftigen Creatur faßt, enthalten sind [1]).

Aus der Unendlichkeit dieser Aufgabe leitet er auch die Unvergänglichkeit der vernünftigen Creatur ab. Als unendlich betrachtet er nämlich die Aufgabe, weil er es für unmöglich erklärt, daß die Liebe des Geschöpfes zum Schöpfer als ein je endendes Verhältniß von dem Schöpfer gewollt, d. h. eben der Creatur zur Aufgabe gemacht sey. Ist aber die Aufgabe, d. h. der Zweck des Daseyns des Geschöpfes ein unendlicher, so muß auch dieß Daseyn selbst ein unendliches seyn, also, wenn auch ein entstandenes, doch ein nie vergehendes. Es folgt dieß aber auch aus einem Zweiten. Die Liebe des Geschöpfes kann kein bloßes Streben bleiben. Dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer muß auch ein solches des Schöpfers zum Geschöpfe entsprechen, und ist Liebe von seiner (des Schöpfers) Seite das Begründende für die Liebe des Geschöpfes, so muß sie auch das Erwiedernde, Completirende, Vollendende seyn. Besteht nun die Liebe des Geschöpfes in dem Streben nach Gemeinschaft mit dem Schöpfer, so kann die Liebe auf Seiten des Schöpfers nur in der Gewährung dieser Gemeinschaft bestehn. Dem nach ihm verlangenden Geschöpfe

---

1) S. S. 174 f. 179 f. Vgl. Cap. II.

muß der Schöpfer sich wirklich darbieten. Wird nun aber die Liebe der Creatur ihres Gegenstandes, des Schöpfers selbst, theilhaftig, so liegt darin, daß sie auch in dessen Seligkeit eingeht, d. h. daß die Veränderlichkeit und die Mangelhaftigkeit, welche mit dem creatürlichen Werden verbunden sind, in die Unwandelbarkeit und Vollkommenheit des absoluten Seyns verschlungen werden, so daß selbst die Möglichkeit des Falls und die Möglichkeit des Leidens, welche beide eben nur in jener Veränderlichkeit und Mangelhaftigkeit ihren Grund haben, hinwegfallen [1]).

Ist jedoch die Erreichung dieses Ziels in die Liebe, d. h. in den Willen, die Freiheit des Geschöpfes gestellt, so versteht es sich, daß das Geschöpf sich auch von dem Ziele muß abkehren, daß es der Aufgabe muß widerstreben können, und thut es dieß: wie verhält es sich dann mit der teleologischen Beziehung, in der es ursprünglich zum Schöpfer steht? Hört diese etwa einfach auf? Wie wäre dieß aber möglich, da sie mit dem Seyn des Geschöpfes verwachsen ist? Nein, sie muß sich dann eben so gegen das Geschöpf kehren, wie das Geschöpf gegen sie sich gekehrt hat; sie muß in ihm das Gefühl absoluten Mangels, absoluter Leere erzeugen, jenes „Darben", das aus einem rastlos strebenden, aber nie erreichenden Verlangen entsteht; denn der Gegenstand dieses Strebens kann, da er nicht der rechte, nicht der schöpferisch bestimmte ist, nicht nur nicht befriedigend, er kann nur quälend auf das wollende Subject zurückwirken. Diese Pein muß daher nicht minder, als jene

---

1) S. S. 176 f.

Seligkeit, nämlich als die nothwendige Kehrseite der letztern, in der Endbestimmung der vernünftigen Creatur liegen, und so trägt Anselm kein Bedenken, Beides als in ihr enthalten anzunehmen: daß die vernünftige Creatur durch die Liebe des absoluten Geistes ewig selig, durch die Verachtung desselben ewig unselig werden soll [1]).

Aus dem innern Zusammenhange, in welchen so Anselm die Kosmo- und Anthropologie mit der Theologie setzt, ergiebt sich nun auch seine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit sowohl, als der nähern Beschaffenheit der Erkenntniß des absoluten Geistes von Seiten des creatürlichen; denn auf diese Frage läßt sich Anselm nicht am Beginne, sondern am Schlusse der Untersuchung ein, weil er jetzt erst die Prämissen zu ihrer Lösung gewonnen hat. Im Allgemeinen ist ihm nämlich die Möglichkeit der Erkenntniß des absoluten Geistes mit der Schöpfung gegeben, weil diese die Offenbarung desselben ist. Und dieß ist sie, weil seine Gedanken sich in ihr ausprägen, in seinen Gedanken aber die Momente seines Wesens sich objectiviren. Diese müssen daher auch aus der Aeußerlichkeit der Erscheinung, in welche sie mit der Schöpfung treten, wieder in die Innerlichkeit des Denkens aufnehmbar, d. i. erkennbar seyn; das Werk muß den Meister verkündigen. Hiezu kommt, daß gerade das specifische oder Hauptmoment — die Geistigkeit — dem erkennenden Geschöpfe in seinem eigenen Wesen vorliegt, so daß dasselbe sich nicht bloß als Träger, sondern auch als Mittel der Erkenntniß

1) S. S. 177 ff.

zu betrachten hat. Dennoch ist es nur die Möglichkeit der Erkenntniß des absoluten Geistes, die Erkennbarkeit, welche hiemit gesetzt ist, und diese Möglichkeit brauchte noch nicht Wirklichkeit zu werden, trüge die vernünftige Creatur nicht auch die Bestimmung in sich, den absoluten Geist zu erkennen. Diese Bestimmung liegt nun aber in ihrer Erschaffung zum Ebenbilde des absoluten Geistes. Denn soll sie überhaupt den absoluten Geist in sich ab- und nachbilden, so muß sie auch zur theoretischen Ab- und Nachbildung desselben berufen seyn. Und ebendeßhalb ist ihr auch mehr als die Möglichkeit, ist ihr das (concrete) Vermögen, die Fähigkeit, ihn zu erkennen, anerschaffen, und fühlt sie den innern Beruf dazu. Das versteht sich nun aber, daß diese Erkenntniß des absoluten Geistes von Seiten des creatürlichen keine absolute, sondern nur eine relative seyn kann. Eine absolute könnte sie nämlich nur dann seyn, wenn sie die Bestimmung hätte, mit der Selbst-erkenntniß des absoluten Geistes zusammenzufallen. Dazu würde aber überhaupt gehören, daß der creatürliche Geist in den absoluten sich verwandeln, übergehn, d. h. aufhören sollte, er selbst zu seyn, und das hieße den Zweck der Schöpfung vernichten, die, wenn sie Schöpfung bleiben soll, auch ein Anderes als der absolute Geist seyn und bleiben muß. So gewiß demnach der creatürliche Geist als ein Selbst für sich, als ein unvergängliches noch dazu, von dem Schöpfer gewollt ist, so gewiß kann er auch zur Erkenntniß des Schöpfers nur so berufen seyn, daß dieß eben seine Erkenntniß, daß er es seyn soll, der den Schöpfer erkennt. Folglich muß er auch immer als Subject sich von dem Schöpfer als Object unterscheiden, und folglich kann auch das Object nie

absolut, nie ausschließlich, d. h. nie so ihn erfüllen, daß nicht auch seine Subjectivität in jedem Erkenntnißmomente mitgesetzt wäre. Daher wird er den absoluten Geist, wie Anselm es ausdrückt, immer nur durch ein Anderes, als derselbe ist, erkennen, nämlich immer nur durch das Medium (unter den Bedingungen, innerhalb der Schranken u. s. w.) seiner eigenen Subjectivität, sowie weiter unter den Gedankenformen, welche die Schöpfung ihm darbietet. Und ebendeßhalb wird es nur eine relative, d. h. eine solche Erkenntniß seyn, welche eben so sehr nicht Erkenntniß, als Erkenntniß ist, weil ihr Gegenstand nie so ihr Inhalt werden wird, daß er nicht zugleich ihre (creatürliche) Form überragte. Nur wird dadurch im Geringsten nicht ausgeschlossen, daß sie dennoch desselben theilhaftig, dennoch Erkenntniß seyn kann. Denn wenn auch ihr Gegenstand sie überragt, erfüllen kann er sie darum immer, und wenn auch das Medium, unter welchem sie ihn erkennt, ein Anderes als er selber ist, so steht doch dasselbe 1) in ursprünglicher Verwandtschaft mit ihm, und hat 2) auch in seiner Anderheit nur die Bestimmung, die Folie für den Reflex seiner Herrlichkeit zu seyn. Dieses Medium kann daher nicht nur kein Hinderniß, es wird sogar das Vehikel für seine Erkenntniß seyn, und wenn also auch nur eine vermittelte, eine Spiegelerkenntniß (ein βλέπειν δι' ἐσόπτρου), eine wirkliche Erkenntniß wird es dennoch seyn, die dem creatürlichen Geiste in Bezug auf den absoluten zusteht [1]).

Wie nun diese Erkenntniß (subjectiv) durch den Glau-

---

1) S. S. 172 ff.

ben bedingt ist, wie überhaupt alles Das sich hier einreiht, was wir in unserm zweiten und vierten Capitel entwickelt haben, bedarf keiner Bemerkung. Aber so viel sehen wir: Alles steht bei Anselm in dem besten Zusammenhange, und wenn es anfangs als willkürlich erscheinen konnte, daß das Relative zum Ausgangspuncte für die Erkenntniß des Absoluten genommen ward, so stellt sich dieß jetzt als der einzige rechte Weg dar. Das Relative hat sich uns nämlich als die Schöpfung des Absoluten erwiesen, und wenn damit einerseits gefunden ist, was das Nächste war, das wir suchten: ein Schlüssel für die Lösung des Räthsels der Welt, so ist andererseits auch das Recht für das Weitere damit dargethan: von der Welt aus rückwärts zu schließen, d. h. von der Schöpfung auf den Schöpfer. Denn wenn auch nicht das Relative das Absolute erklärt, sondern umgekehrt das Absolute das Relative, so würde doch das Letzte durch das Erste eben nicht erklärt werden, wenn es nicht auch auf dasselbe hinwiese. Aber freilich folgt auch daraus, daß die Erkenntniß des Absoluten, welche auf diesem Wege gewonnen wird, die Natur ihres Ausgangspunctes theilen muß, d. h. keine absolute, sondern nur eine relative seyn kann, ebendeßhalb aber auch stets der Erweiterung und Ergänzung aus dem Gegenstande — durch den Glauben — sich offen erhalten muß rc.

Je systematischer nun aber Alles bei Anselm zusammenhängt, je genauer Glied für Glied in einander greift, um so mehr kommt auf den Anfang an, um so fester will der Grund gelegt sein, und um so begreiflicher ist es, daß Anselm mit dem Monologium kaum fertig war, als er noch einmal auf den Grundgedanken desselben zurückging, um ihn

von Neuem in Erwägung zu ziehn; nur daß es sich jetzt nicht mehr um den Inhalt dieses Gedankens, d. i. um den Begriff des Absoluten, sondern um die Objectivität desselben, d. i. um die Realität des Absoluten, handelte. Und aus dieser neuen Untersuchung ging eine der folgenreichsten Entdeckungen hervor, welche je auf diesem Gebiete gemacht worden sind: die Entdeckung des ontologischen Arguments.

Sechstes Capitel.

Das ontologische Argument — das Proslogium, Gaunilo, und der Apologeticus gegen Gaunilo [1].

Wohl hatte auch das Monologium die Realität des Absoluten erwiesen. Denn wenn es darthat, daß das Absolute die nothwendige Voraussetzung des Relativen sey, nun, so folgte auch aus der erfahrungsmäßigen Realität des Relativen die des Absoluten. Allein wie vermittelt war doch dieser scheinbar so einfache Beweis! Die gesammte Erfahrung wollte ja erst durchgegangen und ihr Inhalt unter den Begriff des Relativen gebracht seyn, ehe von demselben auf das Absolute geschlossen, d. h. wegen der Undenkbarkeit des Relativen ohne das Absolute behauptet werden konnte, daß dem wirklichen Relativen ein wirkliches Absolutes zu Grunde liegen müsse. Anselm fand daher mit der Zeit die in den vier ersten Capiteln des Monologiums enthaltene Beweisführung zu complicirt, zu weitläufig [2]. Sollte nicht,

---

1) Opp. T. I. p. 41—49. 50—52. 53—58.

2) S. d. prooem. zum Proslog. p. 41. Considerans, illud (das Monologium) esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere etc.

rief er sich zu, die Realität des Absoluten auf kürzerem Wege beweisbar seyn? ja sollte nicht der Gedanke des Absoluten selbst den Beweis für dieselbe in sich tragen? Und so sehr ergriff ihn die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Beweises, daß er nicht ruhte und rastete, bis er denselben gefunden und in dem Werke, mit welchem wir uns jetzt zu beschäftigen haben, niedergelegt hatte [1]).

Noch trägt dasselbe die Spuren der Geburtswehen, unter denen es entstanden ist, an sich. Denn nicht nur herrscht in ihm keine rechte Ordnung, sondern es läßt auch seinen Inhalt in ganz subjectiver Weise, nämlich so, wie das Subject ihn dem Objecte — und dieses Object ist hier Gott — gleichsam abringt, vor uns entstehen. Der religiöse Mutterschooß, aus dem die Erkenntniß entspringt, legt zugleich mit dieser selbst sich dar. Daher die Gebetsform, in der dasselbe verfaßt ist, und nach der es sich eben proslogium = alloquium nennt. Noch bezeichnender aber ist der andere Titel, den es ursprünglich führte [2]): **Fides quaerens intellectum.** Denn hiemit ist ganz der Charakter der Schrift getroffen. Während nämlich sonst unser Denker fast immer nur ruhig exponirt: arbeitet, ja kämpft er sich hier zu seinem Resultate hindurch. Oft entzieht sich sogar die gewonnene Einsicht ihm wieder [3]); dann hebt er um so stärker zu ringen und zu seufzen an, bis es mit erneuter Helligkeit in ihm tagt, und zuletzt ist es, als ob ein

---

1) Vgl. B. I. S. 65 f.

2) S. oben S. 34.

3) Vgl. besonders c. 14 sqq.

Strahl des zukünftigen Lichts in ihn fiele, denn in frohlockendem Jubeltone, wie ein Seher, endet er.

Mit jenem allgemeinen Gebet um Erleuchtung, das wir S. 43 f. mitgetheilt haben, beginnt unsre Schrift (c. 1). Näher wird dann als Gegenstand, um den es sich handle, das Seyn und das Wesen Gottes — dieß, daß Gott ist, und daß er Das ist, als was ihn der Glaube vor sich hat — angegeben. Und hienach theilt sich nun auch die Schrift ein: die drei ersten Capitel (2—4) — der eigentliche Kern derselben — haben es mit dem Seyn, alle folgenden mit dem Wesen zu thun.

Aber leicht erhellt, daß der Satz: Gott ist, eine wenn auch noch so vorläufige Bestimmung des Wesens schon voraussetzt. Denn ohne daß das Subject feststeht, kann natürlich auch das Prädicat nicht erhärtet werden. Und so viel dürfe er wohl auch ohne Weiteres annehmen, meint Anselm, daß der Inhalt der Vorstellung: Gott für Jeden das Höchste sey, was er denken könne. Dieses Höchste, sagt er, hat selbst der Thor (Ps. 14) im Sinne, wenn er spricht: es ist kein Gott. Er meint nur, daß dieß ein Inhalt sey, welcher bloß in der Vorstellung (in intellectu), nicht in der Wirklichkeit (in re) existire. Und Zweierlei ist dieß gewiß: eine Sache überhaupt nur sich vorstellen (in intellectu habere), und: sie als eine wirkliche vor sich haben (intelligere rem esse). Allein der Inhalt der Vorstellung: Gott, zeigt nunmehr Anselm, ist eben ein solcher, der das Letztere unmittelbar in sich begreift. Diese Vorstellung ist gar nicht, was sie ist, wenn sie bloße Vorstellung ist. Bildet nämlich das Höchste, was sich denken läßt, ihren Inhalt, so verliert sie denselben sofort, wenn sie

ihn als einen nur vorgestellten faßt. Denn daß ein bloß vorgestelltes (bloß in der Vorstellung existirendes) Höchstes nicht wirklich das Höchste ist, weil es eben das wirkliche (das in re existirende) Höchste über sich hat, leuchtet auf der Stelle ein. Folglich involvirt der Gedanke des Höchsten unmittelbar das Bewußtseyn von der Wirklichkeit seines Gegenstandes, weil er nur hiedurch der Gedanke des Höchsten ist. Als bloßer Gedanke ist er dieß gar nicht, als bloßer Gedanke hebt er sich auf [1]). Eben hieraus folgert nun Anselm weiter (c. 3), daß das Höchste auch gar nicht anders gedacht werden könne, denn als wirklich. Denn so wenig das Höchste das Höchste ist, wenn es bloß in der Vorstellung existirt, so wenig ist es das Höchste, wenn es auch nur die Möglichkeit zuläßt, als nicht-existent gedacht zu werden, da jedenfalls Das, was gar nicht anders denn als wirklich gedacht werden kann, ein Höheres ist, als Das, was wohl auch als nicht-wirklich gedacht werden kann [2]). Gottes eigenstes Vorrecht ist es, fügt er hinzu, nur als wirklich gedacht werden zu können. Denn alles Andere außer Gott ist eben dadurch nicht Gott, daß es auch als nicht-seyend gedacht werden kann. Ein relatives Seyn ist nämlich das creatürliche Seyn, weil ihm

---

1) Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio — et in intellectu et in re.

2) Quare, si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: id ipsum, quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit: quod convenire non potest.

eben die Möglichkeit auch des Nicht-seyns anklebt, während Gott das absolute Seyn ist, weil er gar nicht anders kann als seyn [1]). Daher ist es auch nur die Verkehrtheit, die Thorheit des Denkens, welche sich nicht schon durch den Gedanken des Absoluten von der Wirklichkeit desselben überzeugen läßt. Aber woher kommt es nun, fragt Anselm c. 4, daß der Thor dennoch spricht: Gott ist nicht, wenn dieß ein Widerspruch mit sich selbst oder ein Gedanke ist, welcher kein Gedanke, ein undenkbarer Gedanke ist? Daher kommt dieß, erwiedert er, weil der Thor Gott im Grunde auch gar nicht denkt, sondern sich nur vorstellt. Denn zwischen Denken und Denken ist ein Unterschied. Das wahre, das eigentlich so zu nennende Denken hält sich an die Sache, den Begriff; die Vorstellung an das Wort, den Namen. Wer das Höchste wirklich denkt, d. h. den Begriff des Höchsten erwägt, der erkennt auch sofort, daß er diesen gar nicht hat, wenn es ihm noch möglich ist, von der Objectivität desselben zu abstrahiren. Gott denken heißt ihn als seyend denken. Der Thor dagegen hat im Grunde nur den Namen, das Wort: Gott im Sinne und verbindet damit entweder gar keinen oder einen nur ganz „äußerlichen" (der Sache fremden) Begriff [2]). So gewiß

1) Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse. — Et quidem quicquid est aliud, praeter solum te, potest cogitari non esse — quia, quicquid aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet esse.

2) Aliter enim cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur, aliter, cum id ipsum, quod res est, intelligitur. Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime. Nullus quippe intelligens id, quod sunt ignis et aqua, potest co-

ist Anselm dieses Selbstzeugnisses, das der Gedanke von der Realität seines Gegenstandes in sich trägt, daß er diese ganze Exposition mit den merkwürdigen (seiner sonstigen Theorie nichts weniger als entsprechenden) Worten schließt: Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi, quia, quod prius credidi, te donante, jam sic intelligo, te illuminante, ut, si te esse nolim credere, non possim non intelligere.

Aber daß die Bestimmung Gottes als des Höchsten, was sich denken läßt, nur die allerallgemeinste, daher unbestimmteste Bestimmung ist, liegt auf der Hand. Daher geht auch Anselm mit der Frage: was denn nun eben das Höchste sey, was sich denken läßt, in c. 5 sofort zu dem zweiten Theile des Proslogiums über, der, wie wir schon bemerkten, von dem Wesen Gottes handelt. Das Absolute des Gedankens ist das Absolute der Wirklichkeit, lautet die Antwort, oder: das Höchste, was sich denken läßt, ist ein Seyn, welches lediglich durch sich selbst ist, während alles Andere durch dasselbe ist; die selbe Bestimmung also, welche wir als die Grundbestimmung des Monologiums kennen. Und hieraus werden nun auch von c. 6 an die selben Folgebestimmungen entwickelt, wie dort, nach dem gleichfalls uns schon bekannten Kanon (s. S. 130), daß das

---

gitare ignem esse aquam secundum rem, licet hoc possit secundum voces. Ita — nemo intelligens id, quod Deus est, potest cogitare quia Deus non est, licet haec verba dicat in corde aut sine ulla aut cum aliqua extranea significatione. Deus enim est id, quo majus cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit id ipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse.

Absolute alles Dasjenige seyn müsse, quicquid melius est esse, quam non-esse.

Diesen zweiten Theil des Proslogiums, der nur ein Nachtrag zum Monologium ist, lassen wir jedoch einstweilen bei Seite, um die Kritik zu schildern, welcher der erste, der das eigentlich Neue des Proslogiums enthielt, gleich bei dessen Bekanntwerden unterworfen wurde.

Daß derselbe kein geringes Aufsehen machen würde, stand freilich von vorn herein zu erwarten. War es doch der erste Versuch eines eigentlichen Beweises für das Daseyn Gottes, was Anselm unternommen hatte. Denn wenn es auch schon bei den Kirchenvätern nicht an Ausführungen fehlt, welche man als Beweise für das Daseyn Gottes betrachten kann, so sollten es doch nach der Meinung der Väter keine solchen seyn; ja die älteren Alexandriner hatten geradezu die Unmöglichkeit einer andern als axiomatischen Hinstellung dieses obersten aller Sätze behauptet [1]). Bei Anselm dagegen war es allerdings auf einen eigentlichen Beweis abgesehn; das Denken sollte sich auch denkend von der Realität dieses seines höchsten Gegenstandes überzeugen können. Und daß er dabei nun auch nur auf den Gedanken sich stützte, war das Zweite, was auffallen mußte. Denn die Väter hatten sich auf die Erfahrung gestützt. Gott ist, weil er sich geoffenbart hat: darauf waren alle ihre Ausführungen hinausgekommen. Nur daß sie näher eine dreifache Offenbarung unterschieden: in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Menschen (das sogenannte testimonium animae), in der Natur, und in der heiligen

---

1) Vgl. z. B. Cl. Alex. Str. V, p. 588. Orig. adv. Cels. VII, 42.

Geschichte[1]). Anselm dagegen behauptete: Gott ist, weil er gar nicht anders gedacht werden kann, denn als seyend, und dieß war ein ganz neuer Satz. Denn wenn man gewöhnlich Augustin und Boëthius als Vorläufer dieses Arguments anführt, so verwechselt man den Beweis des Proslogiums mit dem des Monologiums. Allerdings schließt nämlich einmal Augustin einen längeren Abschnitt, in welchem er Seyn, Leben und Denken, weiter sinnliches, verständiges und vernünftiges Denken unterscheidet, und dann sagt, daß Das, was das Letzte und Höchste unter diesen, das Denken, auf seiner letzten und höchsten Stufe, der Vernünftigkeit, zur Norm habe, ein noch Höheres seyn müsse; diese Norm des vernünftigen Denkens aber sey die Wahrheit — Augustin schließt diesen Abschnitt mit den Worten: entweder sey nun diese, die Wahrheit, das Allerhöchste, und dann sey sie Gott, oder es gebe auch über ihr noch ein Höheres, und dann sey Dieses Gott[2]). Und ebenso heißt es einmal bei Boëthius: entweder sey Gott das vollkommene Gut, welches alle unvollkommenen Güter voraussetzen, oder es müsse auch über Gott noch ein Gut geben; denn „in's Unendliche könne die Vernunft nicht fortschreiten" [3]). Daß nun dieß ganz die selbe Argumentation ist, wie die in dem Monologium, kann keine Frage seyn; aber die des Proslogiums ist eine andere. Jene ist

---

1) Am Schönsten hat Athanasius in der ersten seiner „Reden wider die Hellenen" diese drei Instanzen des Beweises ausgeführt. Opp. T. I p. 3 sqq. 37 sqq. 64 sqq.

2) De lib. arbitr. II, 3—15 (§. 11—39).

3) De consol. philos. V. pr. 10.

nämlich, um es kurz zu bezeichnen, kosmo-, diese ontologischer Art. Denn die Nothwendigkeit der Annahme eines Absoluten wird ja dort keineswegs auf den bloßen Gedanken oder Begriff des Absoluten, sondern 1) auf das Daseyn des Relativen und 2) auf die Undenkbarkeit dieses Letztern ohne das Absolute gegründet: eine Undenkbarkeit, die in letzter Instanz auf dem Causalitätsgesetze ruht. Im Proslogium dagegen wird rein allein von dem Gedanken des Absoluten aus auf die Wirklichkeit geschlossen, d. h. weil sich dieser Gedanke nicht vollziehen läßt, ohne daß sein Gegenstand als wirklich gesetzt wird, setzt ihn nun auch das Denken als wirklich; da bildet also nicht das Causalitätsgesetz, sondern die Bedeutung, die sich das Denken in Beziehung auf das Seyn beilegt, die metaphysische (ontologische) Bedeutung des Denkens den Hintergrund der Beweisführung. Was als wirklich gedacht werden muß, ist auch wirklich: diese kühne Folgerung ist der Nerv des Beweises. Und hierin besteht nun das Ueberraschende desselben. Kein Wunder also, daß er auch die Kritik herausforderte, daß er schon damals zu einer Debatte führte, in welcher alle die Puncte zur Sprache kamen, die nur je in späterer Zeit gegen ihn vorgebracht worden sind.

Gleich nach seiner Abfassung verbreitete sich nämlich das Proslogium, wie uns Endmer erzählt [1]), in mehrere Hände, und ein Unbekannter, dessen Name erst von den Maurinern entdeckt worden ist [2]) — er hieß Gaunilo und

1) De vita S. Ans. I, p. 13.

2) An dem Rande zweier Handschriften zu St. Michel und zu Jümièges.

war Mönch zu Mar-Moutier (Majus Monasterium) [1]) —, fühlte sich gedrungen, unter das Exemplar, welches ihm in die Hände fiel, eine Widerlegung zu schreiben, die er mit Beziehung auf Ps. 14, 1 eine Schutzschrift für den Thoren (liber pro insipiente) nannte [2]).

Die Hauptinstanz nun, welche diese Schutzschrift dem Anselmischen Beweise entgegenstellt, ist die Thatsache, daß es auch „falsche", d. h. solche Gedanken giebt, welchen kein Object entspricht. Diese Thatsache zeige, daß ein Inhalt in intellectu existiren könne, ohne in re zu existiren, und folglich könne das bloße Vorhandenseyn in intellectu auch niemals ein Beweis für das Vorhandenseyn in re seyn. Zwar will Gaunilo nicht bestreiten, daß es auch ein Denken giebt, welchem das Bewußtseyn von der Wirklichkeit seines Gegenstandes einwohnt. Aber dieses würde er nicht Denken, sondern Wissen (intelligere = scientia compre-

1) In einer Geschichte dieses Klosters von dem berühmten Martene, welche handschriftlich noch in Tours existirt, hat kürzlich Ravaisson einige weitere Notizen über ihn gefunden und in App. XVII zu seinen Rapports sur les bibliothèques de l'Ouest (Par. 1841) bekannt gemacht. Darnach stammte Gaunilo aus einem vornehmen Geschlecht der Touraine und war früher Schatzmeister von St. Martin in Tours und Graf von Montigni, bis Unglücksfälle, die er in der Fehde zwischen den Grafen von Tours und Anjou im J. 1044 erlitt, ihn bestimmten, in das Kloster zu gehen. Von da ab hat er wenigstens noch bis zum J. 1083 in Mar-Moutier gelebt.

2) Caetera libelli illius (des Proslogiums), setzte er jedoch am Schlusse hinzu, tam veraciter et tam praeclare sunt magnificeque disserta, tanta denique referta utilitate, et pii ac sancti affectus intimo quodam odore fragrantia, ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda, sed illa potius argumentanda robustius, ac omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

hendere) nennen, und gesetzt, Anselm nehme Denken in diesem prägnantern Sinne, so sey erstens falsch, daß derselbe das habere in intellectu und intelligere rem esse unterscheide, was ja dann zusammenfalle [1]). Zweitens habe er überhaupt dann nicht nöthig, die Realität des Absoluten zu beweisen; denn es sey gar nicht möglich, diese zu bestreiten oder auch nur zu bezweifeln [2]). Drittens hätte er zeigen sollen, daß der Gedanke des Absoluten eben ein solcher sey, welcher unmittelbar die Gewißheit von der Realität seines Gegenstandes in sich schließt; denn daraus, daß er überhaupt nur Gedanke, d. h. in intellectu vorhanden sey, folge dieß, wie gesagt, noch nicht, weil er dieß mit der allerunbegründetsten Vorstellung theile [3]).

Anselm hatte nun auch keineswegs den Gedanken des Absoluten so ohne Weiteres für einen objectiven Gedanken erklärt; er hatte vielmehr eben deßhalb das habere in intellectu und das intelligere rem esse unterschieden, d. h.

---

1) Non — erit aliud, idemque tempore praecedens, habere rem in intellectu, et aliud idemque tempore sequens, intelligere rem esse.

2) Si non potest (cogitari non esse Deus): cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

3) Nonne et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea, dicente aliquo, quaecunque ille diceret, ego intelligerem? Nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque ac dubia, haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possum hoc aliter cogitare nisi intelligendo i. e. scientiã comprehendendo, re ipsa illud existere.

zuerst den Gedanken eben nur als Gedanken, als bloße Vorstellung, genommen, hinterher aber freilich (aus dessen Inhalt) gezeigt, daß er mehr als dieß, daß er ein objectiver Gedanke, der Reflex eines wirklichen Objects seyn müsse. Und als Beispiel dafür, daß ein Gedanke zuerst eben nur Gedanke, hinterher aber mehr, nämlich der Reflex eines Wirklichen, seyn könne, hatte er die doppelte Art und Weise angeführt, in der ein Maler den Gedanken eines Bildes, welches er ausführt, in sich trägt; zuerst nämlich, ehe er es ausgeführt hat, trägt er denselben als bloßen Gedanken, nachher aber als den eines Wirklichen in sich. So erscheine auch der Gedanke des Absoluten auf den ersten Anblick als ein bloßer Gedanke, bei näherer Erwägung seines Inhalts aber als ein solcher, der ein Wirkliches reflectire. Dieses Beispiel versteht nun aber Gaunilo dahin, als ob es besagen solle, daß, gleichwie die Vorstellung (Conception) des Bildes von Seiten des Künstlers eine Bürgschaft für dessen Ausführung, also Wirklichkeit sey, weil diese (in der Regel) jener folge, so der bloße Gedanke des Absoluten schon eine Bürgschaft für dessen Realität sey. Und da wendet er denn ein, daß die Vorstellung eben nur in dem ersten Falle eine Bürgschaft für die Wirklichkeit ist; weil nämlich da die Wirklichkeit aus der Vorstellung entspringt. Denn an und für sich habe ja das Bild keine Wirklichkeit, sondern empfange sie erst durch die Conception des Künstlers. Im Künstler nur sey das Bild ein Lebendiges, wie Augustin sage, außer ihm ein Todtes. Anders aber sey es mit einem Gegenstande, der nicht durch das menschliche Denken entstehe, sondern außer demselben, an und für sich, existire. Gegenstand und Gedanke seyen da

Zweierlei; folglich könne da der Gedanke nichts für das Seyn des Gegenstandes beweisen [1]).

Allein mehr noch, fährt Gaunilo fort (c. 4). Nicht nur folgt aus der Vorstellung des Absoluten oder daraus, daß ich dasselbe in intellectu habe, nichts für die Realität desselben, sondern ich kann mir dasselbe auch gar nicht einmal vorstellen, kann es gar nicht in intellectu haben. Du selber sagst — und mit Recht, da dieß im Begriffe des Absoluten liegt —, daß dasselbe dergestalt einzig in seiner Art sey, daß sich schlechterdings nichts mit ihm vergleichen lasse [2]). Ich weiß also weder, was Gott ist, noch kann ich es etwa aus einem verwandten Begriffe, wenn auch nur vermuthungsweise, erschließen (conjicere), wie ich z. B. von einem Menschen, von dem ich zum ersten Male höre, mir entweder nach dem allgemeinen Gattungsbegriffe: Mensch, oder nach dem Artbegriffe: homo novus ꝛc. eine Vorstellung machen kann; wobei freilich immer noch dahingestellt bleibt, nicht nur ob die Vorstellung richtig ist, sondern auch ob ihr Gegenstand wirklich existirt, denn ich kann ja z. B. belogen werden; allein ich habe dann doch

1) Quicquid extra illa, quae ad ipsam mentis noscuntur pertinere naturam, — intellectu percipitur verum (als wirklich gewußt wird): aliud sine dubio est verum illud, aliud intellectus ipse quo capitur; quocirca, etiamsi verum sit esse aliquid, quo majus quicquam nequeat cogitari, non tamen hoc, — intellectum, tale est, qualis nondum facta pictura in intellectu pictoris.

2) Ut esse non possit simile quidquam. Die Stelle findet sich nicht wörtlich im Proslogium; wahrscheinlich meint jedoch Gaunilo den Ausspruch c. 15, daß Gott nicht bloß id sey, quo majus cogitari nequit, sed etiam quiddam majus, quam cogitari possit.

wenigstens eine Vorstellung überhaupt von demselben [1]). Von dem Absoluten aber kann ich mir, deiner eigenen Versicherung, wie der Natur der Sache zufolge, weder eine falsche, noch eine richtige, sondern überhaupt gar keine Vorstellung machen. Ich kann mich nur an das Wort, die vox: Gott oder das Absolute, halten, und da ich nun doch mit dem bloßen Laute, mit den so und so viel Sylben mich nicht begnügen kann, sondern eine Bedeutung damit verbinden muß, soll ich überhaupt denken, so kommt es näher auf meine Einbildungskraft an, was sie mit der Schwingung, in welche sie durch den Schall, der das Ohr trifft, versetzt wird, anzufangen versteht. Und da müßte es seltsam zugehen, wenn sie es zu einer Vorstellung brächte, der ein wirklicher Gegenstand entspräche.

Was nun aber deinen eigentlichen Beweisgrund betrifft, sagt Gaunilo c. 5, daß nämlich das Absolute, wenn es nur in der Vorstellung existirte, gar nicht das Absolute wäre, indem das geringste Reale schon über ihm stehen würde, so läugne ich gar nicht, daß, wenn wir uns einmal ein Absolutes vorstellen wollen, wir es uns als ein Wirkliches vorstellen müssen. Aber erstens bestreite ich, wie schon gesagt, nicht nur die Nothwendigkeit, sondern selbst die Möglichkeit dieser Vorstellung, indem ich Das noch nicht für eine Vorstellung erklären kann, wenn ich mir einen Gegenstand, für den ich in der Wirklichkeit gar kein Analogon habe, nach dem bloßen Wortlaute und dem Eindrucke, den dieser auf meine Einbildungskraft macht, irgendwie zu

---

1) Tamen ego de illo secundum veram nihilominus rem, non quae esset ille homo, sed quae est homo quilibet, cogitarem.

zeichnen suche. Und zweitens — selbst zugegeben, daß sich ein Absolutes vorstellen lasse, so folgt doch daraus, daß ich es mir dann als ein Wirkliches vorstellen muß, noch nicht, daß es auch ein Wirkliches ist. Denn die Realität, die ich ihm in der Vorstellung beilegen muß, ist noch nicht die Realität in der Wirklichkeit. Du berufst dich hiefür darauf, daß das Absolute sonst nicht das Absolute wäre. Aber ist denn damit, daß das Absolute das Absolute ist, schon erwiesen, daß es ein Absolutes giebt? Erst erhärte die Existenz; dann will ich dir auch die Absolutheit derselben zugeben; aber vorher läßt sich aus diesem Begriffe rein als solchem nichts folgern [1]). Ein Beispiel wird dir dieß klar machen (c. 6). Es heißt, daß im Weltmeere irgendwo eine Insel sey, die an Pracht und Herrlichkeit selbst die Glücklichen Inseln übertrifft, wiewohl Manche sie die Verlorene nennen, weil es gar nicht möglich sey, sie zu finden, da sie nicht existire. Gewiß kann ich mir von dieser Insel, falls Jemand davon erzählt, eine Vorstellung machen. Wenn nun aber der Erzähler fortführe: Da du

1) Illud esse — τὸ esse in re — ei penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc, quod majus omnibus aliter non erit omnibus majus, non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito, ullâ re verâ esse majus illud; nec aliud ei esse concedo, quam illud, si dicendum est esse, cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur majus illud rei veritate subsistere, quia constet illud majus omnibus esse, cum id ego — negem adhuc dubitemve constare? — Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum.

dir einmal eine Vorstellung von dieser Insel machen kannst, so mußst du auch zugeben, daß sie wirklich existirt; denn es ist doch bei weitem schöner, in re, als in intellectu solo zu existiren; jene wäre mithin in der That nicht die schönste, die sich denken läßt, wenn sie bloß in intellectu und nicht in re existirte; folglich existirt sie — wollte er, wie gesagt, dieß mir einreden, ich würde glauben, er scherze, oder ich wüßte nicht, wen ich für einen größeren Thoren halten sollte, mich, falls ich's zugäbe, oder ihn, falls er's wirklich bewiesen zu haben meinte. Nicht besser aber steht es mit deinem Beweise. Alle Folgerungen aus dem Begriffe der Absolutheit sind nur unter der Voraussetzung, daß es ein Absolutes giebt, zulässig, können aber diese Voraussetzung selbst nicht begründen. So auch, wenn du weiter (in c. 3 des Proslogiums) die Unmöglichkeit, Gott als nicht existirend zu denken, aus dem Begriffe des Absoluten ableitest, kann ich diese Unmöglichkeit ganz gut zugeben; denn statuiren wir einmal ein Absolutes, so müssen wir ihm allerdings eine absolute, d. h. eine solche Wirklichkeit beilegen, welche selbst die Möglichkeit ihres Gegentheils ausschließt. Aber die Voraussetzung selbst ist damit nicht bewiesen; diese bleibt so problematisch wie zuvor. Auch hier würd' ich übrigens statt: es lasse sich nicht denken, daß das Absolute auch nicht seyn könne, lieber sagen: es lasse sich nicht begreifen (intelligere). Denn denken d. h. vorstellen kann ich mir's wohl, wie ich ja auch von mir selbst, trotzdem daß ich weiß, ich sey, dennoch denken kann, ich sey nicht, und wie überhaupt alles Falsche sich wohl denken, aber nicht begreifen läßt.

Diese kritischen Bemerkungen setzte Gaunilo, wie wir

schon erwähnten, unter sein Exemplar des Proslogium's. Eben dieses Exemplar nun bekam ein Freund Anselm's zu sehn und glaubte Diesem einen Dienst zu erweisen, wenn er ihm dasselbe zuschickte. In der That war Anselm erfreut, einen solchen Gegner gefunden zu haben. Denn dieser „Anwalt des Thoren" sey nichts weniger als ein Thor, sey ein wackerer Christ, und es lohne sich gar wohl der Mühe, ein Wort mit demselben zu wechseln. So schrieb er denn unter den liber pro insipiente einen liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente und sandte das Exemplar zurück [1]).

Vor Allem kommt es ihm in dieser Antwort darauf an, den innern Zusammenhang seines Arguments auseinanderzusetzen (was im Proslogium nur sehr unvollständig geschehen war), um hiedurch schon eine Reihe von Einwürfen zu beseitigen. Dieß bildet daher den Inhalt des ersten, defensiven, Theils unsers Apologeticus (c. 1—4). In einem zweiten, offensiven, c. 5—9, kritisirt er dann das Verfahren seines Gegners.

Das giebt er demselben jedoch von vorn herein zu: wenn es wirklich sich so verhielte, wie Gaunilo in c. 4 behauptet hatte, daß der Gedanke des Absoluten ein unmöglicher, d. h. die Vorstellung eines Höchsten, was sich denken läßt, eine unvollziehbare wäre, so müßte er auf alles Weitere verzichten; denn dieser Gedanke sey die Grundvoraussetzung seines Arguments. In c. 8 widerlegt er dann auch

---

1) In den Hdss. finden sich daher auch gewöhnlich alle drei Abhandlungen zusammen.

ausführlich, was Gaunilo gegen die Vorstellbarkeit eines Absoluten eingewandt hatte. Einstweilen beruft er sich in c. 1 auf das thatsächliche Vorhandenseyn der Vorstellung Gottes im Gemüthe des Menschen, auf den „Glauben" und das „Gewissen" seines Gegners, um diese Grundvoraussetzung zugestanden zu erhalten. Denn entweder, sagt er, mußt du bestreiten, daß Gott das Höchste ist, was sich denken läßt, oder du mußt auch zugeben, daß in und mit der Vorstellung Gottes die eines Höchsten, was sich denken läßt, factisch gegeben ist. Hierauf fußend, behaupte ich nun, daß der Inhalt dieser Vorstellung ein solcher ist, daß wir entweder die Vorstellung selbst aufgeben, oder ihren Inhalt als einen nicht bloß subjectiv, sondern auch objectiv wirklichen setzen müssen. Ich mag es nämlich anfangen, wie ich will: sobald ich das Höchste, was sich denken läßt, als etwas bloß subjectiv Wirkliches, bloß in meiner Vorstellung Existirendes setze, verschwindet es mir unter den Händen, d. h. bleibt es nicht mehr das Höchste. Daß z. B. das Höchste, was sich denken läßt, ein Ewiges seyn muß, wird Keinem einfallen zu bestreiten; ebenso, daß das Ewige ein Anfangsloses seyn muß. Will ich nun aber dieses Höchste mir denken, ohne es als ein objectiv Wirkliches zu setzen, will ich es als einen bloßen Gedanken fassen, so muß ich ihm nothwendig einen Anfang beilegen; denn ich muß es dann eben in meiner Vorstellung entstehen lassen. Ein entstehendes Höchste ist aber gar nicht mehr das Höchste. Folglich habe ich den Gedanken des Höchsten gar nicht, wenn ich ihn als bloßen Gedanken fasse; er zerrinnt mir, sowie ich ihn concipire, und ich muß ihn also entweder fahren lassen, oder ich muß auch seinen Inhalt

als objectiv wirklich setzen [1]). Selbst der Zweifler, behaupte ich daher, muß das Absolute, wenn auch nur hypothetisch, als wirklich setzen. Denn kann er es, wie du selbst gestehst, nicht setzen, ohne sein Nicht-nicht-seyn-können zu setzen: nun, was anders heißt dieß, als: er kann es nur als seyend setzen, und entweder ist es also, oder er hat es auch gar nicht im Gedanken [2]). Gilt dieß aber schon von der bloßen cogitatio, wie viel mehr von dem intellectus! — Vielleicht wird dir aber meine Argumentation am Deutlichsten, fährt Anselm fort, wenn ich dich darauf aufmerksam mache, daß nach meiner Ansicht nur dasjenige Seyn im Gedanken verneint oder als nicht-seyend gedacht werden kann, was auch wirklich ein Nicht-seyn ist. Und das ist nur das räumliche, zeitliche und getheilte Seyn. Was nämlich nur je und irgends, d. h. zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte ist, ist eben deßhalb zu allen andern Zeiten und an allen andern Orten nicht;

---

1) Nam quo majus cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio. Quicquid autem potest cogitari esse, et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo majus cogitari nequit, cogitari potest esse, et non est. Si ergo potest cogitari esse, ex necessitate est.

2) Nullus enim — dubitans esse aliquid, quo majus cogitari non possit, dubitat, quia, si esset, nec actu nec intellectu posset non esse; aliter namque non esset, quo majus cogitari non posset. Sed quicquid cogitari potest, et non est: si esset, posset vel actu vel intellectu non esse. Quare si vel cogitari potest, non potest non esse quo majus cogitari nequit. Sed ponamus non esse, si vel cogitari valet; at quicquid cogitari potest, et non est: si esset, non esset quo majus cogitari non possit. Si ergo esset quo majus cogitari non possit, non esset quo majus cogitari non possit; quod nimis est absurdum.

mit seinem Seyn ist also immer auch ein bestimmtes Nicht-seyn verbunden. Desgleichen mit allem getheilten (zusammengesetzten) Seyn, weil es diesem wesentlich ist, daß der eine Theil nicht der andre, und das Ganze nicht der Theil, der Theil nicht das Ganze ist. Was nun so in Wirklichkeit, trotz seines Seyns, doch auch irgendwo, irgendwann, irgendwie nicht-ist, das kann ich mir auch überhaupt als nicht-seyend denken [1]). Von dem Absoluten dagegen wirst Du wohl zugeben, daß es stets und überall und ganz Das seyn muß, was es ist, daß ein Nicht-seyn zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Orte, in einer bestimmten Beziehung da völlig undenkbar ist. Nun, weil ich mir eben das Absolute nur als Seyn denken kann, denke ich es mir auch als solches, d. h. setze, behaupte sein Seyn. Meine Argumentation ist also in der Kürze folgende, sagt Anselm c. 2: Auch der Thor ist im Stande, die Vorstellung eines Höchsten, was sich denken läßt, zu

---

1) Proculdubio quicquid alicubi aut aliquando non est, etiamsi est alicubi aut aliquando, potest tamen cogitari nunquam et nusquam esse, sicut non est alicubi aut aliquando. Nam quod heri non fuit et hodie est, sicut heri non fuisse intelligitur, ita nunquam esse subintelligi potest; et quod hic non est et alibi est, sicut non est hic, ita potest cogitari nusquam esse. Similiter cujus partes singulae non sunt, ubi aut quando sunt aliae partes ejus, omnes partes et ideo ipsum totum possunt cogitari nunquam et nusquam esse. Nam etsi dicatur tempus semper esse et mundus ubique, non tamen illud totum semper aut iste totus est ubique, et sicut singulae partes temporis non sunt, quando aliae sunt, ita possunt nunquam esse cogitari, et singulae mundi partes, sicut non sunt, ubi aliae sunt, ita subintelligi possunt nusquam esse. Sed et quod partibus conjunctum est, cogitatione dissolvi et non esse potest.

concipiren. Damit setzt er einen bestimmten Inhalt als subjectiv in ihm vorhanden. Von diesem Inhalte zeige ich ihm, daß derselbe gar nicht ist, was er seyn soll, wenn er ihn als nur subjectiv vorhanden denkt [1]). Und so fordere ich ihn auf: entweder dessen Objectivität zuzugeben, oder auch auf den subjectiven Besitz desselben zu verzichten. Alles kommt auf den Inhalt an (c. 3). Daher kann auch dein Beispiel von der Verlorenen Insel mich durchaus nicht anfechten. Zeige mir, daß diese Insel ein eben so nothwendig nur als wirklich zu denkender Inhalt ist, wie das Absolute, und — du sollst sie haben, um sie nie wieder zu verlieren. Von selbst versteht es sich, daß mein Beweis einzig und allein von dem höchsten und sonst von keinem Gedanken gilt [2]). Denn nur dessen Inhalt verbürgt uns seine Objectivität so unmittelbar, daß wir die Unmöglichkeit seines Nicht-seyns behaupten dürfen, indem er entweder gar nicht, oder mit so zwingender Nothwendigkeit existirt, daß sein Nicht-seyn auch nicht einmal denkbar ist [3]). Und da

---

1) An enim, si est vel in solo intellectu, non potest cogitari esse et in re? Aut si potest: nonne qui hoc cogitat, aliquid cogitat majus eo, si est in solo intellectu? Quid ergo consequentius, quam, si quo majus cogitari nequit, est in solo intellectu, idem esse quo majus cogitari possit? Sed utique, quo majus cogitari potest in nullo intellectu est quo majus cogitari non possit. An ergo non consequitur, quo majus cogitari nequit, si est in ullo intellectu, non esse in solo intellectu?

2) Fidens loquor, quia si quis invenerit mihi aliquid aut reipsa aut sola cogitatione existens, praeter quo majus cogitari non possit, cui aptare valeat connexionem hujus meae argumentationis: inveniam et dabo illi perditam insulam, amplius non perdendam.

3) Palam — videtur, quo non valet cogitari majus non posse

kümmert es mich auch nicht im Geringsten, ob Einer sagt, daß er dennoch dieses Nicht-seyn sich denken könne. Denn entweder denkt er sich wirklich dabei das Absolute — nun, dann denkt er sich eben das Nicht-nicht-seyn-könnende, kann also nicht in dem selben Athem sagen, er denke sich dasselbe doch als nicht-seyend; oder — er denkt es nicht, nun, dann verschlägt dieß sein Denken ja gar nichts [1]). Mit Fleiß gebrauche ich übrigens, sagt Anselm c. 4, den Ausdruck: cogitare, und nicht den von dir gewünschten Ausdruck: intelligere. Denn ich will eben die Unmöglichkeit auch der bloßen Vorstellung, Gott sey nicht, behaupten. Wollte ich nämlich sagen, es lasse sich nicht begreifen, daß Gott nicht sey, so würdest du erwiedern, das verstehe sich von selbst, denn er sey eben; da das Falsche, das Unwirkliche sich nicht begreifen, sondern eben nur vorstellen lasse. Ich würde also Gott durch jenen Ausdruck Allem gleichstellen, wovon ich weiß, daß es ist [2]). Aber das will ich just vermeiden. Denn meine Meinung ist, daß gerade alles Andere außer Gott, wovon ich weiß, daß es ist, dennoch sich als nicht-seyend denken d. i. vorstellen lasse, während dieß bei Gott unmöglich ist. Nämlich, wie

---

cogitari non esse; quod tam certa ratione veritatis existit, aliter enim nullatenus existeret.

1) Si quis dicit, se cogitare illud non esse: dico, quod tum, cum hoc cogitat, aut cogitat — quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique — cogitat, quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat, idipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest.

2) Non esset proprium Deo, non posse intelligi non esse.

schon gesagt, nur was wirklich ein Nicht-seyn an sich hat, kann nach meiner Ansicht überhaupt als nicht-seyend gedacht d. i. vorgestellt werden, während Das, was in jeder Beziehung nur Seyn oder absolutes Seyn ist, auch nur als seyend vorstellbar ist. Von uns selbst können wir z. B., trotz der Unmittelbarkeit unsres Selbstbewußtseyns, abstrahiren; von dem Absoluten nicht — das ist's, was ich mit dem Ausdruck: Undenkbarkeit seines Nicht-seyns habe sagen wollen.

Nach dieser ausführlichen Motivirung seines Beweises geht nun Anselm im zweiten Theile des Apologeticus (c. 5 —9) zu einer Rüge des Verfahrens seines Gegners über.

Vor Allem habe derselbe ihm dadurch Unrecht gethan, daß er statt des Terminus: quo majus cogitari nequit überall den andern: majus omnibus substituirt und dadurch die Stringenz des Beweises geschwächt habe. (Denn nur so, deutet Anselm an, sey es möglich gewesen, seinem Beweise die Parodie mit der Verlorenen Insel entgegenzusetzen! [1]) Bestimme man nämlich das Absolute von vorn herein schon als Seyn, als höchstes Wesen, so sey allerdings die Undenkbarkeit seines Nicht-seyns keine solche Nothwendigkeit, wie wenn man es als das Höchste, was sich denken lasse, bestimme [2]). Ein höchstes Wesen, sagt Anselm, läßt sich zugeben, und dabei doch noch behaupten, daß

1) Vides ergo, schließt Anselm dieß Capitel (5), quam recte me comparasti stulto illi, qui hoc solo, quod descripta intelligeretur, perditam insulam esse, vellet asserere.

2) Non enim ita patet, quia quod non esse cogitari potest, non est majus omnibus quae sunt, sicut, quia non est quo majus cogitari non possit.

dasselbe auch als nicht-seyend gedacht werden könne. Ja das höchste Wesen braucht gar nicht einmal das Höchste schlechthin, das denkbar Höchste zu seyn. Gehe ich dagegen von dem Absoluten als Gedanken aus, so darf ich mit vollem Rechte weiter schließen: das Höchste, was sich denken läßt, kann auch nur Das seyn, wovon das Nicht-seyn undenkbar ist; Das aber, wovon das Nicht-seyn undenkbar ist, kann auch wirklich nicht nicht-seyn; und was in Wirklichkeit nicht nicht-seyn kann, ist [1]. Dennoch will Anselm nicht bestreiten, daß das Höchste, was sich denken läßt, am Ende auch das Höchste seyn muß, was ist, und in so fern fällt allerdings der Beweis für die Realität des Einen mit dem für die Realität des Andern zusammen.

Wenn du nun aber mir vorwirfst, redet Anselm weiter seinen Gegner in c. 6 an, daß ich die Art, wie das Absolute, und die, wie alles Andere Gedanke ist, nicht unterscheide, indem du als einen Einwand gegen mich vorbringst, daß das Falsche und Ungewisse ganz eben so in intellectu existire, als das Absolute: so überlegst du gar nicht, daß das Vorhandenseyn des Absoluten in der Vorstellung für mich nur der Ausgangspunct der Beweisführung ist, oder daß ich zunächst zwar das Absolute als bloße Vorstellung nehme, daß aber im weitern Verlaufe der Argumentation, bei der nähern Untersuchung dieser Vor-

---

1) Oder umgekehrt: Quod non est, potest non esse, et quod non esse potest, cogitari potest non esse. Quicquid autem cogitari potest non esse: si est, non est quo majus cogitari non possit. — Sed dici non potest, quia quo majus non possit cogitari, si est, non est quo majus cogitari non possit. — Patet ergo quia nec non est, nec potest non esse, aut cogitari non esse.

stellung sich von selbst ergiebt, daß sie mehr als dieß, daß sie ein objectiver Gedanke ist, so daß also das Resultat die Voraussetzung corrigirt, nämlich zeigt, wie diese Vorstellung sich gerade durch ihre Objectivität von allen andern unterscheidet. Das wirst du aber doch nicht tadeln wollen, daß ich im Anfange diese Vorstellung nur als Vorstellung nehme, d. h. allerdings von dem Falschen und Ungewissen nicht unterscheide, da ich vor dem Beweise ja noch unentschieden lassen muß, ob die Vorstellung wahr oder falsch, d. h. ob ihr Inhalt etwas lediglich Subjectives oder auch ein Objectives sey [1]). Dieses Letztere kann erst der Beweis selbst zeigen, und so wird durch diesen, was vorher ein intelligere im weiteren Sinne, d. h. ein cogitare (nach deiner Unterscheidung) war, nun ein intelligere im engeren Sinne, d. h. ein Wissen (scientiā comprehendere, reipsa illud existere). Wenn du ferner gegen die von mir behauptete Undenkbarkeit des Nicht-seyns des Absoluten dich darauf berufst, daß ich doch die Denkbarkeit des Nicht-seyns Gottes nicht in Abrede stellen werde, weil ich mir ja mit dem „Thoren" so viel zu thun mache: so vergißst du, daß auch ich Denken nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes nehme und gar nicht zugebe, daß der Thor Gott wirklich denke (c. 7). Für den Thoren ist Gott vielmehr ein bloßes Wort, dessen Sinn er noch niemals erwogen hat, und mein Beweis will ihm erst zu dem wahr-

---

1) Primum — satis erat, ut quolibet modo illud intelligi et esse in intellectu ostenderem: quatenus consequenter consideraretur, utrum esset in solo intellectu, velut falsa, an et in re, ut vera.

haften Denken Gottes verhelfen. Dazu bediene ich mich des Begriffs des Absoluten, weil ich annehme, daß er diesen, als den leichtern, eher fassen wird, als den schwerern: Gott. Freilich wird er auch jenen nicht sogleich wahrhaft fassen; aber deßhalb gehe ich ihn eben mit ihm durch. Hiemit erledigt sich auch, was du gegen mein Beispiel von der doppelten Art, wie ein Künstler sein Werk vor und nach der Ausführung im Gedanken hat, bemerkst. Damit will ich ja noch gar nichts beweisen, sondern nur den Unterschied zwischen einer Vorstellung, welche bloße Vorstellung, und einer solchen, welche gegenständliches Wissen ist, erläutern. Das Letztere wird der Gedanke des Künstlers erst, wenn er das Werk vollendet hat. So ist für den Thoren das Absolute zunächst eine bloße Vorstellung; aber wenn er sich nun von derselben nähere Rechenschaft giebt, ihren Inhalt denkend prüft, erwägt, muß er einsehn, daß ihr ein wirklicher Gegenstand entspricht, dessen Aus- und Abdruck sie ist.

Doch deiner Ausführung in c. 4 zufolge soll es freilich nicht einmal möglich seyn, das Absolute sich auch nur vorzustellen. Hier setzest du aber fälschlich voraus, daß es gar kein Analogon für diese Vorstellung gebe. Ein solches gewährt uns jedoch alles Relative. Oder kannst du nicht von dem geringeren Gute auf ein größeres schließen, von dem vergänglichen auf ein unvergängliches, von dem wandelbaren auf ein unwandelbares, und so von dem relativen überhaupt auf ein absolutes? [1]) Die gesammte Schöpfung

---

1) Quoniam namque minus bonum intantum est simile majori bono, inquantum est bonum: patet cuilibet rationali menti, quia

ist uns so ein Analogon für die Vorstellung des Schöpfers, wie auch Paulus sagt, daß das „unsichtbare Wesen Gottes für das Denken ersichtlich sey an den Werken" (Röm. 1, 20). Selbst angenommen jedoch, fügt Anselm hinzu (c. 9), daß vom Absoluten keine nähere Erkenntniß möglich sey — und eine absolute, hatte er schon in c. 1 zugegeben, ist allerdings nicht möglich; nur folgt daraus, daß ich nicht unmittelbar in die Sonne sehen kann, noch nicht, daß ich auch die Tageshelle nicht wahrnehmen kann, die doch gleichfalls nur das Licht der Sonne ist —, selbst angenommen, daß vom Absoluten nicht einmal eine solche Erkenntniß möglich sey: der Gedanke des Absoluten würde dennoch concipirbar seyn. Denn so wie ich ein Unaussprechliches in mir tragen kann, ohne daß ich im Stande bin, es in Worte zu fassen, so kann ich einen Gegenstand mir vorstellen, von dem ich das bestimmteste Bewußtseyn habe, daß er jede Vorstellung überragt. Eine solche Vorstellung glaube ich nun auch dem Thoren zumuthen zu dürfen, da ich annehmen muß, daß er doch nicht so thöricht seyn wird, ein Urtheil auszusprechen, ohne bei dem Subjecte desselben sich etwas zu denken. Denn wenn er behauptet: das Absolute ist nicht, so kann er sich doch zu der Negation, die das Prädicat dieses Urtheils bildet, nur durch das Subject desselben für

de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his, quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud, quo nihil potest majus cogitari. Quis enim v. g. cogitare non potest — si bonum est aliquid, quod initium et finem habet, multo melius esse bonum, quod, licet incipiat, non tamen desinit, et — isto esse melius illud, quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum, et — eo melius id, quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri?

berechtigt halten. Irgend eine Vorstellung muß er also von dem Absoluten haben. Und nun suche ich ihm deren Inhalt klar zu machen, damit er einsieht, daß das Subject seines Urtheils das Prädicat: Non est ausschließt, indem das Absolute aufhört, das Absolute zu seyn, sowie es mit diesem Prädicate gedacht wird. Ich zeige ihm vielmehr, daß dasselbe das Non posse non esse einschließt, und in nichts Anderm besteht mein Beweis, von dessen Festigkeit ich also nach wie vor überzeugt bleibe.

Fragen wir nun: worauf gründet sich wohl diese Ueberzeugung in letzter Instanz? welchen wissenschaftlichen Zusammenhang hat sie bei Anselm?, so müssen wir, glaube ich, auf den Satz zurückgehn, welchen er in der zweiten Hälfte von c. 1 und dann in c. 4 entwickelt (s. S. 251 f. 255): daß nur Das, was wirklich ein Nicht-seyn an sich hat und in so fern nicht ist, auch als nicht-seyend denkbar ist, während, was in jeder Hinsicht nur Seyn, d. i. absolutes Seyn ist, sich auch gar nicht anders denken läßt, denn als seyend. Diesem Satze liegt offenbar die selbe Voraussetzung zu Grunde, welche wir oben, als von dem Realismus Anselm's die Rede war, S. 108 ff., als die allgemeine Voraussetzung seiner Speculation, als das metaphysische Grundprincip derselben kennen gelernt haben: daß Denken und Seyn in einem innern Wechselverhältnisse zu einander stehen, kraft dessen auf der einen Seite nicht bejaht werden kann, was auf der andern verneint werden muß, und umgekehrt. Soll es nämlich ein Erkennen geben, — und alles Denken hat nicht in sich selbst, sondern in dem Erkennen seinen Zweck —, so muß auch das Denken im Stande seyn, in

das Seyn einzudringen. Denn erkennen heißt eben: denkend eingehn in das Seyn, das Seyn aufnehmen in das Denken, begreifen (comprehendere). Ohne eine ursprüngliche Einheit mit dem Seyn, ohne eine wesentliche Verwandtschaft mit demselben wäre dieß nicht möglich. Und durch das Monologium haben wir nun auch gelernt, daß das Ur=seyn — Denken, das Ur=denken — Seyn ist. Denn das göttliche Seyn ist geistiges d. i. denkendes Seyn, und das göttliche Denken zeugendes, schaffendes, d. i. Seyn=setzendes und folglich auch Seyn=seyendes Denken. Erst in der Sphäre des Werdens, innerhalb der Creatur, treten Beide aus einander und sich gegenüber. Aber weil ursprünglich eins, können sie sich auch da nicht so gegenübertreten, daß sie sich nicht auf einander bezögen, einander correspondirten. Denn wie das Seyn an sich gedankenhaft und daher dem Denken zugänglich oder erkennbar ist, so beschließt auch das Denken (als diese creatürliche Function) an sich schon ein Seyn und kann es daher auch zur Habhaftigkeit des Seyns, zum Erkennen und weiter zum Wissen bringen; denn wissen heißt eben: denkend des Seyns versichert, des Seyns inne seyn. Von diesem metaphysischen Grundverhältnisse aus behauptet nun Anselm, daß das Wirkliche, das Seyende im Grunde auch das einzig Denkbare sey. Ein bloßes d. h. jedes Seyns=gehaltes entbehrendes Denken betrachtet er nämlich gar nicht als Denken, sondern als Einbildung (imaginatio) oder als „Vorstellung" im schlechten Sinne des Worts. Weßhalb er auch läugnet, daß der Thor Gott wirklich denke [1]). An sich ist ihm überhaupt

1) S. S. 237. 257.

das Denken eine bloße Form; allen Inhalt empfängt es erst durch die Wirklichkeit, die sich in ihm durchsichtig werden oder zur Erkenntniß kommen soll [1]). Er bestreitet zwar nicht, daß das Denken auch von der Wirklichkeit abstrahiren, d. h. ein Seyendes als nicht-seyend denken (oder richtiger: sich vorstellen) könne; aber diese Möglichkeit beschränkt er auf dasjenige Seyn, welches wirklich ein Nicht-seyn an sich hat oder wirklich ein Nicht-seyn ist, d. h. auf das endliche Seyn. Was z. B. nur irgendwo, folglich anderswo nicht ist, kann dieses seines wirklichen Nicht-seyns wegen als überhaupt nicht seyend, als nirgends seyend gedacht werden, und selbst dieses Gedacht-werden ist nicht sowohl ein eigentliches Gedacht-, als vielmehr nur ein Vorgestellt-werden zu nennen [2]). Bei einem Seyn dagegen, welches, wie das absolute, nur Seyn ist, jedes Nicht-seyn ausschließt, fällt hiemit auch jede Möglichkeit einer solchen Abstraction hinweg. Weil es nur Seyn ist, kann es auch nur als solches gedacht werden. Jedes Nicht-seyn ist, wie eine Unmöglichkeit, so auch eine Undenkbarkeit (Unvorstellbarkeit); mit dem Non posse non esse ist das Non cogitari posse non esse gegeben [3]).

Ist nun aber das Wirkliche das allein Denkbare, so

1) Laudat te (Domine) etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit; et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi te eam bonam fecisse pulchreque ordinasse. Medit. XIX, 4. p. 333.

2) S. S. 252 A. 1. 255.

3) Vgl. S. 256.

folgt auch, daß Das, was allein als wirklich denkbar ist, eben deßhalb auch wirklich seyn muß. Und hiemit stoßen wir erst auf den eigentlichen Nerv des Anselmischen Arguments. Denn Das wird sich Jedem, der den Verhandlungen mit Aufmerksamkeit gefolgt ist, schon ergeben haben: Anselm thut im Grunde nur dar, daß das Absolute sich nicht anders denken läßt, denn als wirklich. Damit ist jedoch für ihn — nach jenem metaphysischen Grundprincipe — auch das Wirklich-seyn erwiesen. Und so sehr versteht sich dieß für ihn von selbst, daß er an dem einzigen treffenden Einwurfe Gaunilo's, welcher eben hiegegen gerichtet ist, mit der größten Ruhe vorübergeht. Gaunilo macht nämlich auf den Unterschied zwischen der nur nothwendig zu denkenden und der (so zu sagen) wirklichen Wirklichkeit aufmerksam. Mag immerhin, replicirt er, das Absolute — wenn es überhaupt gedacht werden kann — nur als wirklich gedacht werden können: daraus, daß es als solches gedacht werden muß, folgt noch nicht, daß es wirklich ist. Dieser Einwurf macht nun aber auf Anselm keinen Eindruck, weil er dem Denken eine metaphysische Stellung anweist, die ihn zu dieser Folgerung durchaus berechtigt. Hat nämlich das Denken die Bestimmung, der Spiegel zu seyn, in welchem das Seyn sich durchsichtig wird, zum Bewußtseyn kommt; hat es an und für sich keinen Inhalt, sondern empfängt es diesen nur durch die Wirklichkeit, die sich eben in ihm reflectirt: nun, so darf es mit vollem Rechte von sich aus auf die Wirklichkeit schließen. Es darf seinen Gesetzen und Kategorieen eine mehr als logische, es darf ihnen eine ontologische Bedeutung beilegen, und was sich mit innerer Nothwendigkeit ihm aufdrängt, für mehr als eine Denk-

nothwendigkeit, für eine Seynsnothwendigkeit halten. Findet es also einen Inhalt in sich vor, den es nur als wirklich denken kann, so darf es ihn auch auf ein wirkliches Object zurückführen; ja es darf die Undenkbarkeit des Nicht-seyns dieses Objects als einen Beweis für das wirkliche Seyn desselben betrachten [1]). Auf diesem Standpuncte ist es dann kein Einwurf, wenn man entgegnet, daß das Denken doch nur — Denken, das Seyn aber — Seyn sey. Denn daß der Gedanke des Absoluten noch nicht das Absolute selbst sey, fällt auch Anselmen nicht ein zu bestreiten; wenn uns nun aber doch alles Seyn nur unter der Form des Gedankens zum Bewußtseyn kommt (und selbst die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung existiren für uns zunächst nur durch die Vorstellung), und wenn wir uns sonst des Seyns durch das Denken für versichert halten: warum sollte der Gedanke des Absoluten, sobald er als der eines Wirklichen allein denkbar ist, nicht gleichfalls als solcher zu gelten das Recht haben? Ueberhaupt ist die Möglichkeit, durch das Denken des Seyns sich zu versichern, so sehr die Voraussetzung aller Wahrheit, aller Wissenschaft für Anselm, daß es hieraus schon erklärlich wird, warum er auf jenen Einwurf Gaunilo's so wenig Rücksicht nimmt, zumal da dieser selbst die Möglichkeit eines intelligere = scientia comprehendere existere aliquid zugiebt. Aber freilich läßt sich nicht läugnen, daß Anselm zu unbefangen auf dieser Voraussetzung fußt, daß dieselbe auch in Frage gestellt werden kann, wie der neuere Skepticismus gelehrt

1) Vgl. das Aliter enim nullatenus existeret in c. 3 (s. oben S. 253 A. 3).

hat, und daß daher auch die Gaunilonische Kritik — in gründlicherer Weise — hat erneuert werden können.

Also — nur das Wirkliche ist denkbar, und eben deßhalb ist wirklich, was nur als solches denkbar ist: diese beiden Sätze sind die metaphysischen Prämissen unseres Arguments, und dieß letztere selbst besteht nun bloß in der Nachweisung, daß das Absolute eben nur als wirklich denkbar ist. Dabei wird jedoch der Gedanke des Absoluten selbst schon vorausgesetzt, als gegeben vorausgesetzt, und diese Gegebenheit des Gedankens des Absoluten bildet nicht sowohl eine weitere Prämisse, als vielmehr das Substrat unsres Arguments, welches eben nur untersuchen will, ob dieser schon gegebene Gedanke ein objectiver sey oder nicht. Gegeben ist aber der Gedanke des Absoluten durch eine doppelte Nothwendigkeit nach Anselm: eine religiös-moralische, und eine speculative. Einmal nämlich drängen „Glaube und Gewissen“ uns denselben auf, insofern er der einfache Ausdruck für den allgemeinsten Inhalt des unmittelbaren Gottesbewußtseyns ist [1]). Sodann aber führt auf ihn auch jede denkende Betrachtung der Welt, die als ein Relatives sich nicht aus sich selbst erklärt, sondern nur durch die Annahme eines Absoluten als ihres Grundes erklärlich wird. In so fern setzt das Proslogium das Monologium, der ontologische den kosmologischen Beweis voraus [2]). Und von da aus widerlegt auch Anselm, was Gaunilo gegen die Denkbarkeit des Absoluten überhaupt monirt,

---

1) S. S. 250.

2) Hierauf macht mit Recht Billroth in der Diss. hist. crit. de Ans. Cant. Proslog. et Monol. (Lips. 1832) aufmerksam.

daß es nämlich ein völlig transscendenter Gedanke sey, der Gedanke des Absoluten, weil es an allem Inhalte für denselben fehle, da das Absolute nur die Verneinung des Relativen sey, dieses aber das einzige Positive, was wir kennen. Wogegen Anselm zeigt, daß das Relative nichts weniger als ein rein Positives, daß es vielmehr überall mit einer Schranke, folglich mit der Negativität behaftet ist, eben darum aber die reine d. i. schrankenlose Position seines Inhalts fordert, welche eben das Absolute ist, so daß dieses keineswegs bloß die Verneinung, sondern vielmehr erst die rechte Bejahung des Relativen ist, also eher das Absolute ohne das Relative, als das Relative ohne das Absolute gedacht werden kann. Nicht nur die Möglichkeit des Gedankens des Absoluten behauptet daher Anselm, sondern auch die Nothwendigkeit, d. h. er muthet Jedem, der überhanpt denken will, zu, sich zu diesem Gedanken zu erheben, wenn er auch dem Thoren gestattet, von dem Gedanken Gottes — als einem unendlich reichern und tiefern — vorerst noch abzusehn [1]).

In speculativer Hinsicht also nicht minder, als in religiös-moralischer ist der Gedanke des Absoluten ein nicht nur möglicher-, sondern nothwendiger-weise sich in uns erzeugender, ein nicht-nicht-zu-denkender Gedanke, und nun fragt es sich: ist derselbe Das, was er seyn soll: der Gedanke des Absoluten, sobald er das Absolute als etwas bloß subjectiv (in intellectu) und nicht auch objectiv (in re) Existirendes faßt? Die Antwort hierauf ist der onto-

1) S. S. 258 f. Vgl. S. 257 f.

logische Beweis im engern Sinne des Worts. Dieser kann sich nur auf den **Begriff** des Absoluten stützen; denn woran anders sollte der Gedanke gemessen werden, wenn es sich eben fragt, ob er wirklich der Gedanke des **Absoluten** ist oder nicht? Nun ist aber das Absolute schon nach der ersten oberflächlichsten Definition Dasjenige, über welchem nichts Höheres gedacht werden kann; über einem bloß subjectiv vorhandenen Absoluten kann aber allerdings ein Höheres, nämlich ein auch objectiv vorhandenes, gedacht werden: folglich ist der Gedanke des Absoluten dieß **nicht**, d. h. nicht der Gedanke des **Absoluten**, sobald er es als ein bloß subjectiv vorhandenes faßt; er muß es also als ein auch objectiv vorhandenes fassen, will er eben der Gedanke des Absoluten seyn. Und so liegt denn in dem Gedanken selbst schon die Nothwendigkeit, das Absolute als ein objectives zu fassen; wir haben dasselbe nicht einmal in intellectu, wenn wir es **bloß** in intellectu haben; wir müssen es als ein Wirkliches denken, wollen wir es überhaupt denken. Können wir nun aber das Absolute nur als wirklich **denken**, und müssen wir es (aus jener doppelten Nothwendigkeit) überhaupt denken: nun, so muß es auch, schließt Anselm (den angegebenen Prämissen zufolge), wirklich **seyn**; denn wir dürfen dann den Gedanken desselben für eine **Wirkung** seines **Objectes** **selbst**, mithin für ein **Zeugniß** von **dessen** **Seyn** ansehen.

Eine doppelte Objectivität ist es also näher, welche wir zu unterscheiden haben: eine metaphysische, und eine dialektische. Dieß, daß der Gedanke ein wirkliches Absolutes reflectirt, ist die metaphysische Objectivität desselben; dieß, daß er das Absolute nicht anders denken kann denn als

wirklich, die dialektische. Und das Charakteristische unsres Beweises nun ist, daß er beide combinirt, nämlich von der dialektischen Objectivität auf die metaphysische schließt oder jene als Beweisgrund für diese faßt, was er aber wieder nur deßhalb thut, weil er diese als den Realgrund von jener ansieht. Um es deutlicher zu machen: ein doppeltes Seyn schreibt Anselm dem Absoluten zu: ein Seyn in sich selbst — sein eigentliches, sein Seyn in re; und ein abgeleitetes, reflectirtes — sein Seyn in intellectu, sein Seyn für die (denkende) Creatur. Metaphysisch (ontologisch) verhalten sich nun beide so zu einander, daß das erstere die Ursache, das letztere die Wirkung ist, also jenes der Realgrund von diesem. Das Absolute selbst, das reale Absolute strahlt nämlich seinen Inhalt aus, in die Creatur hinein; dadurch bildet es sich in deren Denken ab, und so kommt es zu jenem andern (ideellen) Seyn, zu dem esse in intellectu [1]). Eben deßhalb muß nun aber auch dieses abbildliche Seyn auf das urbildliche hinweisen; es muß (so zu sagen) sein Ursprungszeugniß an sich tragen, d. h. der Gedanke muß beweisend für die Realität des Absoluten seyn. Und das ist er durch die dialektische Objectivität, die ihm einwohnt, d. h. dadurch, daß das Absolute sich auch gar nicht anders denken läßt, denn als wirklich. Weil nämlich diese dialektische Objectivität nur so begreiflich d. h. metaphysisch erklärbar ist, daß ein wirkliches Absolutes sie hervorruft, so ist sie auch ein Beweisgrund für

---

1) Aut potuit omnino (anima) aliquid intelligere de te (Domine Deus), nisi per lucem tuam et veritatem tuam? — de qua micat omne verum, quod rationali menti lucet. Proslog. 14.

Dieses, d. h. ein Nöthigungsgrund, auf ein solches Absolutes zu schließen, ein solches Absolutes anzunehmen.

Leicht erhellt, daß so unser Argument zuletzt doch in den sogenannten Offenbarungsbeweis übergeht. Denn die dialektische Objectivität gilt doch nur in so fern als beweisend, als sie die metaphysische zur Voraussetzung hat oder (richtiger) als Voraussetzung fordert, und die metaphysische ist nichts Anderes als die Bewirkung (Hervorbringung) des Gedankens durch den Gegenstand selbst, d. i. durch die Offenbarung des Absoluten. Man muß also sagen: das Absolute selbst beweist sich durch den Gedanken als wirklich, oder: der Gedanke ist eine Manifestation d. i. Aeußerung des Seyns selbst, von dem er der Gedanke ist. Und im Grunde fällt so unser Argument mit dem alt-patristischen ex testimonio animae zusammen [1]). Denn wenn die Väter das unmittelbare Gottesbewußtseyn der Seele als einen Beweis für das Daseyn Gottes ansehn, so setzt dieß gleichfalls voraus, daß dasselbe eine Wirkung und folglich Kundgebung, Aeußerung des Seyns selbst sey, von dem es das Bewußtseyn ist. Der große Unterschied ist nur, daß, während die Väter dieß einfach versichern, Anselm es auch zu beweisen sucht, d. h. einen Grund aufstellt, warum der Gedanke für diese Selbstbezeugung seines Gegenstandes, für einen objectiven Gedanken (im metaphysischen Sinne) zu gelten habe. In der Aufstellung dieses Grundes, in der wissenschaftlichen Begründung überhaupt besteht das Neue unsres Arguments; in der Sache selbst ruht es ganz auf jener Anschauung der Väter.

---

1) S. oben S. 239.

Daß nun der Gedanke des Absoluten nicht ist, was er seyn soll, wenn er das Absolute nicht als ein objectiv Wirkliches faßt, daß es also eine innere Unmöglichkeit ist, das Absolute anders zu denken denn als wirklich: folgt so einfach nothwendig aus dem Begriffe des Absoluten, daß es nur von Dem geläugnet werden kann, welcher diesen Begriff bestreitet, d. h. das nur Gedachte über das Wirkliche stellt. Nun ist es aber (um mit Hegel zu reden) „eine Voraussetzung, die jeder Mensch in sich enthält, daß das nur Vorgestellte unvollkommen ist, und nur vollkommen Das, was auch Realität hat, Wahrheit nur sey, was eben so sey, als gedacht sey“ [1]). „Alles Vornehmthun gegen — diese Anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, — zurückkehrt“ [2]). Aus diesem Begriffe ist es aber, wie gesagt, nur die allernächste Folgerung, wenn behauptet wird, daß das Absolute nicht einmal gedacht werden könne, ohne daß es als wirklich gedacht wird; daß es also eine dialektische Nothwendigkeit sey, es als wirklich zu denken. Diese Nothwendigkeit, kann man daher sagen, hat Anselm für alle Zeiten bewiesen; dieß ist die Entdeckung, die ihn so glücklich machte [3]), und wenn sie auch zu den Dingen gehört, die nur ausgesprochen zu werden brauchen, um Jedermann einzuleuchten, so hat sie doch eben vor Anselm Niemand ausgesprochen.

Mit der Nachweisung dieser dialektischen Objectivität

---

1) Vorless. üb. RPh. 2. A. II S. 214.

2) Encyclop. 2. A. S. 182.

3) S. B. I S. 65.

begnügt sich nun aber Anselm nicht; er folgert aus ihr auch die metaphysische. Weil sich ihm nämlich die Thatsache, daß das Absolute sich nicht denken läßt, ohne daß es als wirklich gedacht wird, nur erklärt, wenn ein wirkliches Absolutes den Gedanken desselben hervorruft, so glaubt er auch ohne Weiteres von jener auf Dieses schließen zu dürfen, und sieht daher in dem Gedanken einen Beweis für die Wirklichkeit des Absoluten. Auch hierzu ist er nun zwar bei der metaphysischen Stellung, die er dem Denken im Allgemeinen anweist, wohlberechtigt; denn steht das Denken so zu dem Seyn, daß es allen Inhalt von Diesem empfängt, daß es nur der Spiegel ist, in welchem das Seyn sich reflectirt, dann kann auch ein Gedanke wie der des Absoluten nur durch ein wirkliches Absolutes gewirkt werden. Ohne Weiteres jedoch und unmittelbar folgt die metaphysische Objectivität noch nicht aus der dialektischen: dieß urgirt Gaunilo mit Recht. Hier ist also eine Lücke in der Argumentation Anselm's — eine Lücke, die sich zwar mit Hülfe seiner allgemeinen Principien, wie wir oben zu zeigen versucht haben, ganz gut ausfüllen läßt, die aber immer doch eine — Lücke bleibt, und die Anselm selbst nicht genug empfindet, weil er, voll von jener Entdeckung, so rasch als möglich weiter eilt, um nur das dialektische Seyn auf ein metaphysisches zurückzuführen. Gerade hierin aber, in der Offenlassung einer Lücke, die doch ein ganzes System der Metaphysik als Hintergrund ahnen läßt, liegt ein gutes Theil der Anziehungskraft, welche unser Argument von jeher ausgeübt hat, weil es in der That die Grundfragen aller Speculation, wie namentlich die über das Verhältniß von Denken und Seyn, zur Sprache bringt.

Ein Doppeltes war mithin in demselben enthalten: eine unvergängliche Entdeckung, und ein spannendes Problem; kann es Wunder nehmen, daß dasselbe eine stehende Größe in der wissenschaftlichen Tradition geworden ist, daß es eine ganze Geschichte nach sich gezogen hat, und sein Ansehn nur um so höher gestiegen ist, je mehr sich im Laufe der Zeit die Speculation den Principien zugewandt hat?[1])

Doch wir kehren nun zu der Schrift zurück, die die ersten Lineamente desselben enthält, zu dem Proslogium, in dessen Betrachtung wir uns S. 239 unterbrachen, um sofort die erste Periode dieser Geschichte im Zusammenhange darzustellen.

Das Seyn und das Wesen Gottes hatte Anselm in c. 2 als den Gegenstand der Untersuchung bezeichnet[2]), und wenn von dem Seyn nicht die Rede seyn konnte, ohne daß das Wesen, wenn auch nur seiner allgemeinsten (daher unbestimmtesten) Bestimmtheit nach, schon vorausgesetzt wurde, so gilt es nun, diese Voraussetzung einerseits zu rechtfertigen, d. h. darzuthun, daß der abstracte Begriff des Absoluten, von dem in dem ersten Theile ausgegangen wurde, gehörig entwickelt, dennoch Das ergiebt, was die nähere Bestimmtheit des Begriffes: Gott ausmacht, andrerseits aber auch die Voraussetzung zu berichtigen, d. h. nachzuweisen, wie es allerdings ein unendlich bestimmterer

1) Mit Recht bemerkt z. B. Daub (WW. II S. 417. 436), daß die ganze Kritik der reinen Vernunft gewissermaaßen nur eine Kritik unsres Argumentes ist.

2) S. S. 235.

Begriff ist, der Begriff Gottes, als der Begriff des Absoluten.

„Das Höchste, was sich denken läßt": war jene allerallgemeinste Bestimmung. Was ist denn nun aber das Höchste, was sich denken läßt? fragt Anselm c. 5, und die Antwort hierauf ergiebt, wie wir schon S. 238 bemerkten, den Grundbegriff, von welchem das Monologium ausgeht, daß das Absolute das schöpferische Seyn sey oder dasjenige, welches durch sich selbst ist, während alles Andere durch dasselbe ist. Denn hiemit verglichen, sey eben alles Andere ein Geringeres. Und dieser Begriff, zeigt Anselm sofort weiter, enthält auch den Schlüssel zu all' den Einzelbestimmungen, welche näher das Wesen des Absoluten ausmachen, indem das Absolute auch alles Absolute, d. h. alles Das seyn muß, was gegen seine Negation ein (schlechthin) Höheres ist. Ist nämlich Gott, als das absolute Seyn, das Princip alles Seyns, so muß er auch Alles seyn, was als Seyn, d. h. positiv gedacht, bejaht, eben dieses Höhere gegen sein Nicht-seyn oder seine Verneinung ist: der selbe Kanon, welchen wir auch in dem Monologium aufgestellt werden sahn, um den Uebergang von dem Allgemeinen zu dem Einzelnen zu gewinnen. Und so hätte nun eine Deduction der einzelnen Prädicate selbst zu folgen. Allein hier so wenig, als im Monologium, läßt sich Anselm auf eine systematische Ableitung ein; er erörtert nur einige wenige, und die Ordnung, in der dieß geschieht, ist sehr desultorisch. Man sieht deutlich, es ist Anselmen nur um einen Nachtrag zu dem Monologium zu thun. Weil er nämlich hier (in dem Monologium) nur die Ewigkeit und Allgegenwart ausführlicher behandelt hatte, so will er jetzt

noch ein Beispiel geben, wie die übrigen Eigenschaften zu behandeln sind, und da hebt er besonders diejenigen hervor, welche einen innern Widerspruch, sey es unter sich oder mit dem Begriffe des Absoluten, zu enthalten scheinen [1]).

Den Anfang macht in c. 6 die Frage, inwiefern man von Gott ein Empfinden (sentire) aussagen könne, was in dem Begriffe der Liebe, Barmherzigkeit ꝛc. liege, da doch das Erste und Nächste, was von Gott behauptet werden müsse, dieß sey, daß er Geist sey. Empfindung aber, so scheine es, sey etwas Körperliches, weil an die Sinne Geknüpftes. Allein Empfinden heißt näher erkennen, zuvörderst zwar durch die Sinne, dann aber auch ohne dieß Medium, und in so fern kann allerdings auch von Gott ein Empfinden ausgesagt werden; was also nichts Anderes bedeutet, als daß er absoluter Weise Alles wahrnimmt oder erkennt.

Eine weitere Frage (c. 7) betrifft die göttliche Allmacht. Es liegt im Begriffe des absoluten Geistes, daß er z. B. nicht lügen kann. Wenn er aber nicht Alles kann: inwiefern wird ihm Allmacht beigelegt, da doch Nichtkönnen eine Ohnmacht ausdrückt? Allein im Gegentheil: es ist Ohnmacht, wenn ich z. B. lügen kann; denn ich kann dann etwas, was mir nicht frommt und was ich nicht soll, und das heißt: ich habe gegen Das, was mir eigentlich zuwider ist, was mich gleichsam negirt, keine Macht, ich bin ohnmächtig meinem Feinde gegenüber [2]). Das Kön-

---

1) Dieser Abschnitt des Proslogiums bedarf daher auch keines besondern Commentars, indem das Nöthige schon bei Gelegenheit des Monologiums bemerkt worden ist.

2) Quanto magis quis potest, quod sibi non expedit et quod

nen, das Vermögen, findet also auf seiner, nicht auf meiner Seite statt, auf meiner nur ein Nicht-können, ein Unvermögen, und die Sprache begeht, wenn sie dieß ein Können nennt, den selben Fehler, wie wenn ich zu Dem, welcher etwas bestreitet, sage: so ist es, wie du behauptest, da er doch nichts behauptet, sondern vielmehr etwas bestreitet. Die wahre, die absolute Macht ist also vielmehr die, welche nichts aus Unvermögen kann, oder gegen welche nichts ein Vermögen hat.

Einen fernern Widerspruch schließt der Begriff der Barmherzigkeit ein. Denn Barmherzigkeit involvirt ein Mitleiden, und doch kann Gott nicht leiden. Allein das göttliche Mitleiden, erwiedert Anselm (c. 8), ist auch gar kein Leiden, es ist ein Thun. Es besteht nämlich in der Errettung des Elenden und der Verschonung des Sünders, die auf Seiten Gottes nur Aeußerung seines Wesens, der Liebe, ist, auf Seiten des Elenden und des Sünders aber allerdings als ein Mitleiden empfunden wird [1]).

Doch wie reimt sich die Barmherzigkeit, insoweit sie Verschonung des Sünders ist, mit der Gerechtigkeit? Diese fordert die Bestrafung des Sünders; wie kann ihn da die Barmherzigkeit verschonen? Die göttliche Gerech-

---

non debet, tanto magis adversitas et perversitas possunt in illum, et ipse minus contra illas. Qui ergo sic potest, non potentiā potest, sed impotentiā. Non enim ideo dicitur posse, quia ipse possit, sed quia sua impotentia facit aliud in se posse.

1) Quomodo ergo es, et non es misericors, Domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? Es quippe secundum nostrum sensum, et non es secundum tuum. Etenim — nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum.

tigkeit, lautet die Antwort (c. 9), ist nicht bloß Gerechtigkeit, sondern zugleich Güte. Schon als Gerechtigkeit ist sie nämlich Güte, weil freie Erwiederung eines Thuns, dessen Gott nicht bedarf. Oder braucht Gott den Dienst der Creatur? ist er nicht sich selbst genug? Wenn er also dennoch der Creatur ihr Thun vergilt, d. h. es erwiedert, so ist dieß an sich schon Güte [1]). Diese Güte würde aber nicht absolute, nicht absolut freie Güte seyn, bethätigte sie sich bloß als Gerechtigkeit. Denn als solche ist sie bedingt, durch den Gegenstand ihrer Thätigkeit, durch das Verdienst der Creatur bedingt. Nur den Guten könnte sie Gutes spenden, und nicht auch den Bösen. Und in Beziehung auf die Bösen würde sie nur durch Bestrafung sich äußern können, nicht auch durch Verschonung. Daß sie aber so eine beschränkte wäre, und daß jedenfalls die Güte höher steht, welche auch an den Bösen sich bethätigt, und zwar nicht bloß durch Bestrafung, ist klar [2]). So wenig also eine Güte, welche lediglich Güte wäre, d. h. eine Güte ohne Gerechtigkeit, noch Güte wäre: so wenig ist eine Gerechtigkeit, welche bloß Gerechtigkeit ist, d. i. eine Gerechtigkeit ohne Güte, wirklich Gerechtigkeit. Wie schwer es daher auch seyn mag, diese Einheit der Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit zu begreifen [3]): ein innerer Widerspruch

---

1) Ex bonitate retribuit.

2) Minus namque bonus esses (bone Deus), si nulli malo esses benignus. Melior enim est, qui et bonis et malis bonus est, quam qui bonis tantum bonus est, et melior est, qui malis et puniendo et parcendo est bonus, quam qui puniendo tantum.

3) Justos enim salvas, justitia comitante, peccatores vero liberas, justitia damnante; illos, meritis adjuvantibus, istos, me-

liegt nicht darin. Ja man darf geradezu behaupten, die Barmherzigkeit entspringe aus der Gerechtigkeit, oder: weil Gott gerecht sey, sey er auch barmherzig. Bringt es nämlich die absolute (wohlgemerkt: die absolute, nicht: die abstracte) Gerechtigkeit mit sich, absolute Güte, und die absolute Güte, absolute Barmherzigkeit zu seyn: nun, so ist es ja die Gerechtigkeit, welche die Barmherzigkeit übt, das Begnadigungs- und nicht bloß das Vergeltungsrecht, gleichwie es der Triumph der Allmacht ist, daß sie nicht bloß aus Nicht-guten Gute macht, sondern auch aus Bösen. Aber, wenn es denn doch auch die Gerechtigkeit ist, die den Sünder bestraft, fährt Anselm in c. 20 fort, wie vereinigen wir dieß Zwiefache, daß es einmal die Gerechtigkeit ist, welche ihn verschont, und die selbe wiederum, welche ihn bestraft? kann denn Beides zugleich gerecht seyn? Allerdings ist es dieß, nur in einer andern Beziehung. Daß nämlich Gott den Sünder bestraft, ist gerecht in Beziehung auf dessen Schuld, daß er ihn verschont, in Beziehung auf diese wunderbare Eigenschaft seiner Gerechtigkeit, wornach sie zugleich Güte ist. Oder: Forderung der Gerechtigkeit ist die Verschonung des Sünders nur in Beziehung auf Gott selbst; sähe er nicht sich, sähe er nur uns an, so müßte er immer strafen, und eben deßhalb ist für uns Mitleid, was für ihn selbst nur Bethätigung seines Wesens ist [1]). Doch

---

ritis repugnantibus; illos, bona quae dedisti cognoscendo, istos, mala quae odisti ignoscendo. O immensa bonitas, quae sic omnem intellectum meum excedis, veniat super me misericordia illa, quae de tanta opulentia tui procedit! influat in me, quae profluit de te!

1) Cum — punis malos, justum est, quia illorum meritis

so scheint es, als ob das Strafamt nicht gleichfalls zum Wesen Gottes gehörte, und deßhalb bemerkt Anselm in c. 11 noch ausdrücklich, daß dieß nichts weniger als aufgehoben seyn soll, weil es ohne Strafe auch keine Verschonung geben würde [1]). Gleich wahr sagt daher der Psalmist, daß der Herr gerecht ist in allen seinen Wegen, und: daß alle Wege des Herrn Barmherzigkeit sind. Der letzte Grund davon ist der göttliche Wille, der, wie die Quelle, so auch das Maaß alles Rechts und Unrechts ist [2]), und wie sehr daher auch im Allgemeinen sich einsehn läßt, warum Gottes Gerechtigkeit dieß nicht seyn würde, wenn sie nicht zugleich Güte, und die Güte nicht Güte, wenn sie nicht zugleich Barmherzigkeit wäre, so bleibt es doch im Einzelnen unbegreiflich, warum sie sich an dem Einen als Gerechtigkeit, an dem Andern als Barmherzigkeit erweist.

Von den ethischen wendet sich Anselm in c. 12 zu den metaphysischen Attributen, und nachdem er wiederholt, was er in dem Monologium (c. 16) genauer erwiesen hatte, daß Gott die Güte, die Weisheit, das Leben &c. selbst seyn müsse, wirft er in c. 13 die Frage auf, wie die Unbeschränktheit Gottes in Bezug auf Raum und Zeit von derselben Eigenschaft auch bei den geschaffenen Geistern sich unterscheide? Sey doch auch z. B. die menschliche

---

convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est. Nam parcendo malis ita justus es secundum te et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te.

1) Justum igitur est secundum te — et cum punis et cum parcis.

2) Id solum justum est, quod vis, et non justum, quod non vis.

Seele nicht auf einen einzelnen Ort (oder Sitz) beschränkt, da sie sonst nicht an allen Stellen des Leibes, als das selbe Ganze, empfinden würde [1]). Allein beschränkt ist sie dessenungeachtet, sagt Anselm: — auf ihren Leib nämlich, und wenn es auch richtig ist, daß sie nicht beschränkt im körperlichen Sinne ist, weil sie allerdings als das selbe Ganze an mehreren Orten zugleich seyn kann, so ist sie doch auch nicht unbeschränkt, wie Gott, weil sie nicht an allen Orten (schlechthin) zugleich seyn kann [2]). Sie ist also unbeschränkt in Beziehung auf ihren Leib, beschränkt aber in Beziehung auf Gott, dessen Unbeschränktheit im eminenten Sinne, was den Raum betrifft, seine Allenthalbenheit ist. Was aber die Zeit betrifft, so kann von einer Ewigkeit im absoluten Sinne bei dem creatürlichen Geiste deßhalb nicht die Rede seyn, weil derselbe, wenn auch unvergänglich, doch ein entstehender ist, seine Ewigkeit also nur eine Ewigkeit a parte post, keine Ewigkeit a parte ante.

Hier hält nun aber Anselm einen Augenblick inne, um sich die Frage vorzulegen, ob er wirklich gefunden, was er suchte, nämlich ob er Gott wirklich erkenne, wie er ist. Ja und nein, ist die Antwort (c. 14). Denn Das steht

---

1) Si non esset anima tota in singulis membris sui corporis: non sentiret tota in singulis.

2) Nempe omnino circumscriptum est, quod cum alicubi totum est, non potest simul esse alibi: quod de solis corporeis cernitur. Incircumscriptum vero, quod simul est ubique totum: quod de Deo solo intelligitur. Circumscriptum autem simul et incircumscriptum est, quod cum alicubi sit totum, potest simul esse alibi, non tamen ubique: quod de creatis spiritibus cognoscitur.

ihm freilich einerseits fest: Gott ist in der That jener ewige, unbeschränkte und wie sonst weiter bestimmte Geist, als der er sich in dem Bisherigen ergeben hat. Woher käme nämlich die menschliche Seele zu diesem Gedanken, wenn nicht durch eine Wirkung des Gegenstands selbst, der sich in demselben ihr also kundgiebt [1])? Aber andrerseits muß sie sich doch auch wieder sagen: es ist nur eine approximative, keine adäquate Erkenntniß, die sie von ihm erlangt; denn so sehr es Wahrheit ist, was sie schaut, so sehr fühlt sie, daß der Gegenstand sie überragt, daß er immer noch ein Letztes und Innerstes hat, worein sie nicht dringen kann [2]). Und strengt sie sich an, um mehr zu sehn, so vergeht ihr gleichsam das Gesicht, es wird dunkel vor ihr, nicht als ob der Gegenstand ein dunkler wäre, sondern gerade weil sie das Licht desselben nicht vertragen kann, weil ihr Auge zu schwach dafür ist [3]). Und so müssen wir denn, sagt Anselm c. 15, Gott nicht bloß für das Höchste erklären, was sich denken läßt, sondern auch für etwas Höheres, als sich denken läßt [4]).

---

1) An non invenit (anima), quem invenit esse lucem et veritatem? Quomodo namque intellexit hoc, nisi videndo lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? S. oben S. 268 A. 1.

2) Veritas et lux est, quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te, sicuti es.

3) Intendit se, ut plus videat, et nihil videt ultra hoc, quod vidit, nisi tenebras. Immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas. Cur hoc, Domine, cur hoc? Tenebratur oculus ejus infirmitate sua, aut reverberatur fulgore tuo? Sed certe et tenebratur in se, et reverberatur a te, etc.

4) Quoniam namque valet cogitari esse aliquid hujusmodi:

Diese Transscendenz, fährt er fort (c. 16), ist das unzugängliche Licht, von welchem die Schrift sagt, daß Gott in ihm wohne, und doch ist es wiederum nur das selbige Licht, wodurch wir Gott erkennen können; aber freilich, es muß ausstrahlen, um von unsern blöden Augen aufgenommen zu werden, denn in seinem unmittelbaren Sonnenglanze können sie es, wie gesagt, nicht ertragen [1]). Eine Schwäche, die, wie Anselm weiter ausführt (c. 17. 18), ihren tiefsten Grund in der — Sünde hat [2]). Denn durch diese hat der Mensch das Empfindungsvermögen für die göttliche Herrlichkeit verloren, die sich sonst ihm selbst äußerlich, in der Schönheit, der Harmonie ꝛc. der Natur, zu erkennen und zu genießen geben würde [3]).

Aus der Wehklage über die Ferne, in die so Gott für den Menschen getreten ist [4]), erhebt sich jedoch Anselm auf den Schwingen des Gebets in c. 18 wieder in die Nähe seines Gegenstandes.

Eine unübersehbare Fülle von Eigenschaften hat sich an demselben hervorgethan; wie vereinigen wir diese Fülle mit der Einheit des göttlichen Wesens? Gewiß nicht so, daß wir jene als die Theile der Gottheit fassen. Denn

---

si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid majus te; quod fieri nequit.

1) Vgl. oben S. 172 ff. 259.

2) Vgl. S. 43 ff.

3) Vgl. S. 194 A. 1.

4) O beata veritas, quam longe es a me, qui tam prope tibi sum! — Ubique es tota praesens, et non te video. In te moveor et in te sum, et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio! —

dann würde diese auch ein theilbares, folglich auflösbares Ganzes, und ein aus Theilen bestehendes Ganzes ist immer nur ein halbes, weil kein wahrhaft einheitliches, Ganzes [1]). Vielmehr, da die Einheit fordert, daß Gott stets der Selbe (idem sibi ipsi) sey, so muß er dieß auch in jeder einzelnen Bestimmtheit seines Wesens, in der einen also der Selbe seyn, als in der andern, und so müssen diese Bestimmtheiten selbst, wie mit seinem Wesen, so auch unter einander zusammenfallen; jede einzelne muß das Ganze und in so fern auch die übrigen seyn [2]).

Eben diese Identität mit sich, zeigt Anselm c. 19, ist auch der eigentliche Grund der göttlichen Ewigkeit. Eben weil Gott in jeder Beziehung der Selbe, ganz der Selbe ist, kann er nie etwas nicht mehr oder auch noch nicht seyn, folglich niemals etwas gewesen seyn oder seyn werden, sondern schlechtweg nur seyn, und so muß er außer aller Zeit, wie außer allem Raume seyn [3]). Aber freilich nicht so, wird wiederum hinzugefügt, daß die Zeit eine Schranke für ihn wäre; sondern umgekehrt: Gott muß die Schranke für die Zeit seyn, d. h. alle Zeit in sich beschließen, so daß man sagen kann, er sey nicht nur vor, sondern auch nach aller Zeit (ultra omnia). Wie er denn

1) Nam quicquid est partibus junctum, non est omnino unum, sed quodammodo plura et diversum a se ipso.

2) S. oben S. 132 f. 195 f.

3) De aeternitate tua nihil praeterit, ut jam non sit, nec aliquid futurum est, quasi nondum sit. Non ergo fuisti heri, aut eris cras; sed heri et hodie et cras es; immo nec heri nec hodie nec cras es, sed simpliciter es extra omne tempus. S. S. 138 ff. 197 f.

mit seiner Ewigkeit selbst die Unendlichkeit, welche er den vernünftigen Geschöpfen verliehen hat, überragt, da diese 1) eine verliehene, 2) eine wenigstens hinweg-denkbare, und 3) eine zeitliche Unendlichkeit, d. h. eine solche ist, welche ihre Vergangenheit, wie ihre Zukunft hat, ihr Noch-nicht, wie ihr Nicht-mehr, während Gottes Ewigkeit nicht nur sich selbst, sondern auch diese zeitliche Unendlichkeit als absolute Gegenwart vor sich hat (c. 20)[1]. Daher spricht auch die Schrift von einer „Ewigkeit der Ewigkeiten," womit sie eben dieß Umspanntseyn aller Zeit nicht nur, sondern auch aller zeitlichen Unendlichkeit von der göttlichen Ewigkeit ausdrücken will (c. 21)[2].

Hierin liegt nun auch, zeigt Anselm c. 22, der Grund, warum Gott allein ist, was er ist, und der da ist. Er ist, was er ist, weil er eben in keiner Beziehung sich ein Anderer, sondern immer und unwandelbar der Selbe ist[3]. Er ist, der da ist, weil er jedes Gewesenseyn oder Seynwerden ausschließt und nur reines Seyn ist[4]. Und aus

1) Tua et illorum aeternitas tota tibi praesens est, cum illa (creata aeterna) nondum habeant de sua aeternitate, quod venturum est, sicut jam non habent, quod praeteritum est. Sic — semper es ultra illa, cum semper ibi sis praesens, seu cum illud semper sit tibi praesens, ad quod illa nondum pervenerunt.

2) Quae saeculum (saeculorum) quidem est propter indivisibilem unitatem; saecula (saeculorum) vero propter interminabilem immensitatem.

3) Nam quod aliud est in toto et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, non omnino est quod est.

4) (Nam) quod incoepit a non esse, et potest cogitari non esse, et nisi per aliud subsistat, redit in non esse; et quod habet fuisse, quod jam non est, et futurum esse, quod nondum est: id non est proprie et absolute. Vgl. S. 145.

dem selben Grunde ist er auch der Selbstgenugsame, weil er, wenn er stets und ganz ist, was er ist, niemals einen Mangel empfinden kann [1]).

Nachdem so Anselm das göttliche Wesen nach allen Seiten beleuchtet und in c. 23 noch kurz entwickelt hat, wie dasselbe sich auch aussprechen oder für sich selbst offenbaren und mit dieser seiner Selbstoffenbarung dann auch wieder sich zusammenschließen oder sich lieben müsse, womit eine Dreiheit seines Selbsts gegeben sey, ohne daß dieselbe dessen Einheit aufhöbe [2]): schließt er frohlockend in den drei letzten Capiteln des Buchs mit dem Preise der Seligkeit, die in dieser Erkenntniß liegt. Denn wie reich auch die Fülle der Güter sey, die der Herr über seine Schöpfung ausgestreut hat: er selbst ist und bleibt das höchste Gut. „Und sind schon die einzelnen Güter ergötzlich: wie ergötzlich muß jenes seyn, welches aller Güter Wonne in sich faßt, und das kein erschaffenes, sondern das schöpferische Gut selber ist!" „O wer dieses Guts genösse!" ruft er in c. 25 aus. „Warum jagst du doch, o Menschenkind, den vielen Gütern der Erde nach? Liebe dieses Eine Gut, und du hast genug; denn dieß Eine Gut ist alles Gut!" [3]) Und

1) Tu tibi omnino sufficiens et nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint.

2) Etenim non potest aliud, quam quod es, aut aliquid majus vel minus te, esse in Verbo, quo teipsum dicis — nec de summa simplicitate procedere aliud, quam quod est hoc, de quo procedit. Quod autem est singulus quisque, hoc est tota Trinitas simul, quoniam singulus quisque non est aliud, quam summe simplex unitas et summe una simplicitas, quae nec multiplicari nec aliud et aliud esse potest.

3) Hoc est illud unum necessarium, in quo est omne bonum,

mit feurigen Zungen beschreibt er nunmehr die Concentration alles Schönen und Herrlichen, was sich der Mensch nur wünschen kann, in dem Einen Genusse Gottes. „Ist es Weisheit, wornach den denkenden Geist verlangt: Gottes Weisheit selbst wird sich ihm da offenbaren. Ist es Freundschaft, was die liebenden Herzen beglückt: dort werden sie Gott mehr als sich selber lieben, und einander, als sich selbst, und Gott sie, mehr als sie selbst sich lieben, weil sie Ihn und sich und einander durch Gott lieben werden, und Gott sich und sie durch sich selber. Ist es Eintracht: Alle werden Einen Willen haben, weil gar keinen andern, als den Willen Gottes. Und so werden sie auch ihres Willens allmächtig seyn, weil, was sie wollen werden, Gott wollen wird, und was Gott wollen wird, in Erfüllung gehen muß." Und kein einsamer Genuß wird dieß seyn; sondern „wie schon jetzt unsre Freude sich verdoppelt, wenn wir sie mit einem Andern theilen, den wir lieben, so wird sie sich dort vertausendfachen, wo wir in die Genossenschaft der Engel und aller Vollendeten treten" [1]). Ja die Seligkeit Gottes

---

immo quod est omne et unum totum et solum bonum, hatte er schon c. 23 s. f. gesagt.

1) Certe si quis alius, quem omnino sicut teipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet: duplicaretur gaudium tuum, quia non minus gauderes pro eo, quam pro teipso. Si vero duo vel tres vel multo plures idipsum haberent: tantumdem pro singulis, quantum pro teipso, gauderes. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium Angelorum beatorum et hominum, ubi nullus minus diliget alium quam seipsum, non aliter gaudebit quisque pro singulis aliis, quam pro seipso. Si ergo cor hominis de tanto suo bono vix capiet gaudium suum: quomodo capax erit tot et tantorum gaudiorum?

selbst wird der innerste Quell unsrer Freude, diese also in Wahrheit eine überschwängliche werden, weil immerfort in eine höhere sich aufheben, weßhalb es auch heißt, daß wir in die Freude des Herrn eingehen werden, nicht sie in uns. Gerade so viel aber werden wir uns freuen, als wir lieben, und so viel lieben, als wir erkennen, obwohl es „„kein Auge gesehen, und kein Ohr vernommen hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat Denen, die ihn lieben."" Und so endet Anselm mit dem Gebete: Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum: vel proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum. Proficiat hic in me notitia tui, et ibi fiat plena; crescat amor tuus, et ibi sit plenus; ut hic gaudium meum sit in spe magnum, et ibi sit in re plenum!

Siebentes Capitel.

Trinitarismus und Tritheismus — Anselm und Roscelin [1].

Mit der Gotteslehre Anselm's überhaupt haben wir auch seine Trinitätstheorie bereits kennen gelernt [2]). Aber diese war ihm eben nur eine Theorie, d. h. ein Versuch, das Dogma zu erklären, zu deuten, nicht das Dogma selbst, und das Dogma selbst stand ihm fest, wenn auch alle Versuche, es zu erklären, scheitern sollten. Denn das Dogma hing ihm nicht von der Wissenschaft, sondern von der Offenbarung ab; ja es war für ihn die geoffenbarte Wahrheit selbst, wie sie in der Kirche ihren Lehrausdruck gefunden hatte. Nichts erschien ihm daher verkehrter, als wenn die Theorie sich zur Meisterin des Dogma's aufwarf. Dieß hieß ihm nicht nur an einem Heiligthume, an dem Gemeingute aller Gläubigen sich vergreifen, sondern auch die Möglichkeit aller wahren Wissenschaft selber aufheben, die ihm ja (wie wir aus dem zweiten Capitel wissen) an den Glauben als an die fortwährende Empfänglichkeit des Gemüths

---

1) Opp. T. I. p. 59—70.

2) S. 146 ff. 200 ff.

für die Offenbarung geknüpft war. Jedem solchen Versuche einer Meisterung des Dogma's glaubte er daher im Interesse der Wissenschaft gleich sehr, als des Glaubens und der Kirche, entgegentreten zu müssen, und dann nahm er nicht etwa seine eigene wissenschaftliche Theorie zum Ausgangspuncte der Polemik, sondern stellte sich mitten in die feindliche hinein, um diese aus sich selbst zu widerlegen, und das Dogma als die höhere Wahrheit gegen diese zu erweisen.

Nun reizte aber keine andere Lehre so sehr zu dergleichen Versuchen, als gerade die von der Dreieinigkeit. Denn wenn schon der einfache Glaube dieß Doppelte enthielt, daß er einerseits der Glaube an Vater, Sohn und Geist, andrerseits der an Gott als Vater, Sohn und Geist war, so hatte die Kirche dieß noch bestimmter dahin formulirt, daß sie einerseits den hypostatischen Unterschied, andrerseits die wesentliche Einheit von Vater, Sohn und Geist lehrte, also zwei Momente zusammenschloß, welche sich vielmehr auszuschließen, zu negiren schienen. Die Wissenschaft konnte daher auch natürlich nicht hiebei stehen bleiben; sie mußte es als ihre Aufgabe betrachten, den scheinbaren Widerspruch zu lösen, d. h. den Begriff zu finden, aus dem beide Momente, als integrirende, eins das andre fordernde Momente, sich erklärten. Eben da trat nun aber die Gefahr jenes doppelten Abwegs ein, welcher schon durch die beiden Häresieen bezeichnet wurde, gegen die die Kirchenlehre selbst sich einst festgestellt hatte: entweder konnte — sabellianisch — die wesentliche Einheit auf Kosten des hypostatischen Unterschieds, oder es konnte — arianisch — der hypostatische Unterschied auf Kosten der wesentlichen Einheit geltend gemacht werden.

Im sechsten Jahrhundert schon waren solche Theorieen hervorgetreten. Johannes Philoponus nämlich hatte beide Momente dadurch in Einklang zu bringen gesucht, daß er das Verhältniß der drei Hypostasen zu dem Einen Wesen als das der Individuen zu der Gattung bestimmte. Dadurch hatte er aber drei Götter bekommen, und die Kirche hatte darin mit Recht einen Rückfall in Arianismus erblickt. Im Gegensatze zu ihm war dann Damianus auf den andern Abweg gerathen, daß er das betreffende Verhältniß als das der Theile zu dem Ganzen faßte, d. h. die Einheit auf Kosten des Unterschieds geltend machte. Denn dann hörten die Hypostasen auf, Hypostasen zu seyn, und der Sabellianismus lag zu Tage. Obwohl nun aber die Kirche schon damals allen solchen Theorieen entgegengetreten war, so lagen sie doch dem begreifen wollenden Denken zu nahe, als daß sie sich nicht in jedem neuen Entwickelungsstadium der Theologie hätten erneuern müssen. Auch bei'm Beginne der Scholastik tauchten sie daher wieder auf: die arianisirende in der Roscelin'schen, die sabellianisirende in der Abälard'schen Trinitätstheorie.

Roscelin wurde schon durch seinen Nominalismus darauf hingeführt. War ihm nämlich das Allgemeine eine bloße Abstraction von dem Einzelnen und Besondern, eine bloße vox (ein nomen), so mußte dieß auch von dem Allgemeinen der drei Personen, d. h. von der Gottheit gelten. Diese konnte ihm nichts Reales, sondern nur ein Abstractum von den Besonderheiten der Personen seyn, diese letztern also drei selbstständige Einzelwesen für sich, keine Einheit. Demnach lehrte er, daß die drei Personen tres res per se (separatim)

seyen, und nach dem Einen Berichte [1]) bezeichnete er dieselben geradezu als Individuen, indem er sagte, daß sie sich eben so selbstständig zu einander verhielten, wie drei Engel oder drei Seelen. Das Gemeinsame sey nur, daß sie von gleicher Macht und von gleichem Willen wären. Ihre Einheit erschien ihm also nur als Gleichheit, und diese bezog er nicht einmal (wie Gilbert de la Porret, mit dessen Theorie sonst die Roscelin'sche sehr verwandt ist) auf das Wesen — indem er vermuthlich nur die Einzelwesen (die substantias primas [2])) als Wesen (substantias) gelten ließ —, sondern bloß auf die Macht und den Willen, d. h. er schrieb ihnen nur das selbe Vermögen und die selben Zwecke zu. Als das eigentliche Motiv seiner Theorie gab er aber nicht den Nominalismus, sondern eine theologische Schwierigkeit an. Seyen nämlich die drei Personen nicht tres res per se, so müßten auch der Vater und der Geist mit dem Sohne — Mensch geworden seyn.

Erklärtermaaßen wollte nun zwar Roscelin damit nicht der Kirchenlehre entgegentreten; er wollte sie vielmehr erst recht haltbar machen. „Wie die Juden und die Heiden ihre Religion vertheidigen," pflegte er zu sagen, „so müssen auch wir Christen dieß thun." [3]) Aber freilich erforderte die Vertheidigung nach ihm eine — Modification der Kirchenlehre, und daß diese in der That eine — Alteration war, daß sie

---

1) Dem sogleich zu erwähnenden Briefe des Johannes bei Baluze: T. IV p. 478. Anselm selbst bezweifelt jedoch, ob Roscelin wirklich ein so grobes Bild gebraucht habe (c. 3 p. 63 B).

2) S. S. 65.

3) S. Anselm de fide Trin. 3 s. init. p. 61.

das Christliche in ein Heidnisches, die Dreieinigkeit in Dreigötterei verkehrte, leuchtete wohl nur ihm nicht ein. Sprach er es doch geradezu aus, daß die drei Personen füglich drei Götter genannt werden könnten, „wenn — der Sprachgebrauch es zuließe!“ [1]) So konnte denn nun auch die Kirche nicht umhin, ein Einsehn zu nehmen; um so mehr, als Roscelin selbst eine geistliche Stelle bekleidete, nämlich Canonicus an der Corneliuskirche in Compiegne war. Und da Compiegne zu dem Sprengel von Soissons gehörte, Soissons aber zu der Kirchenprovinz von Rheims, so versammelte der Erzbischof von Rheims, Rainald, gegen Ende des J. 1092 ein Concil in Soissons, um den Canonicus zur Rechenschaft zu ziehn.

Zu diesem Concile wurde nun mit den übrigen Bischöfen der Provinz auch der von Beauvais beschieden, welches Amt damals jener Fulco bekleidete, den wir B. I S. 84 als einen Schüler Anselm's kennen gelernt haben. Und bei diesem Fulco lebte damals ein anderer Schüler Anselm's: jener junge Geistliche aus Rom, Johannes, welcher später Abt von Telese und noch später Cardinalbischof von Tuscoli wurde, wie wir B. I S. 337 u. 371 (A. 1) gesehen haben. Durch diesen Johannes erhielt Anselm, kurz vor dem Concile, die erste Nachricht von der Doctrin Roscelin's [2]) und mußte sich um so stärker dabei betheiligt fühlen, als Johannes meldete, daß Roscelin sich für seine Ansicht auch auf die beiden Theologen in Bec, Lanfranc und Anselm,

1) Nach Anselm an Fulco II, 41.

2) In dem oben (S. 290 A. 1) angeführten Briefe, den Baluze: Miscell. T. IV p. 478 bekanntgemacht hat.

berufe. (Wahrscheinlich meinte nämlich Roscelin, jeder Denker müsse seiner Ansicht seyn[1]); sonst ist kaum zu begreifen, wie er zu einer dem offenbaren Thatbestande so widersprechenden Annahme kommen konnte.) Anselm erließ nun sogleich zwei Schreiben: das eine an Johannes, welchen er in der Kürze über die betreffende Lehre und die Hauptgesichtspuncte, worauf es bei deren Beurtheilung ankomme, zu orientiren suchte[2]); das andre an Fulco, worin er besonders die Genossenschaft ablehnte, in die Roscelin ihn und Lanfranc zu ziehen suche[3]). Denn was Lanfranc betreffe, so habe sich Dieser bei seinen Lebzeiten (er war kurz zuvor, 1089, gestorben) deutlich genug über seine Lehre ausgesprochen, als daß es noch einer Rechtfertigung desselben gegen jene Anklage — denn das sey die Behauptung Roscelin's — bedürfe. Was aber ihn selbst (den Anselm) betreffe, so erkläre er hiemit feierlich, daß er es mit den drei Grundsymbolen der Kirche halte: dem apostolischen, dem Nicäno-Constantinopolitanischen und dem Athanasianischen[4]), und er bitte Fulco'n, dieß nöthigenfalls auch an seiner Statt vor versammeltem Concile auszusprechen, weßhalb er den gegenwärtigen Brief dahin mitnehmen solle. Ueberhaupt

---

1) Dieß liegt auch im Grunde in den Worten des Johannes: Dicit — huic sententiae Dominum Lanfrancum AE. concessisse, et Vos concedere, se disputante.

2) Epp. II, 35. (Hier finden sich schon die Grundzüge der späteren Schrift angedeutet.)

3) II, 41.

4) Haec tria Christianae confessionis principia — sic corde credo et ore confiteor, ut certus sim, quia quicumque horum aliquid negare voluerit — sive homo, sive Angelus, anathema est.

aber wünsche er, daß man sich in keine weitläufige Erörterung mit Roscelin einlasse, sondern ihn einfach zum Widerrufe auffordere. Denn die Wahrheit des Glaubens sey nicht gegen Solche, die noch auf den Ehrennamen von Christen Anspruch machen, sondern gegen die Ungläubigen zu vertheidigen. Der Christ könne nämlich niemals vermittelst der Wissenschaft zum Glauben gelangen wollen, sondern nur vermittelst des Glaubens zur Wissenschaft, am Allerwenigsten aber von dem Glauben sich für entbunden achten, wenn es ihm mit der Wissenschaft nicht gelingen wolle. Sondern, gelinge es ihm, so freue er sich; gelinge es ihm aber nicht, so verehre er, was er nicht begreifen könne [1]).

Dessenungeachtet fühlte Anselm, daß es mit der kirchenregimentlichen Abmachung der Sache nicht sein Bewenden haben könne, sondern daß man der Rücksicht auf den Irrenden sowohl, als auf die Wissenschaft, die derselbe nun einmal für sich anrief, auch den Versuch einer theologischen Belehrung desselben schuldig sey, und so sprach er schon in dem Briefe an Johannes die Absicht aus, eine Widerlegung Roscelin's zu schreiben, wie wenig Zeit er auch augenblicklich dazu habe. In der That fing er an, eine solche aufzusetzen, gab aber den Plan wieder auf, als er hörte, daß Roscelin zu Soissons widerrufen habe. Allerdings hatte Roscelin dieß gethan, aber, wie sich bald genug zeigte, nicht aus dem reinsten Motive. Unterdessen erfolgte nämlich die Versetzung Anselm's auf den erzbischöflichen Stuhl zu Canterbury; auch Roscelin hatte sich, da es ihm in Francien nicht mehr recht geheuer dünken mochte, nach England begeben, und hier

1) S. S. 36. A. 3.

erklärte er nun laut, daß er nur aus Furcht vor dem aufgebrachten Volke, weil er sonst seines Lebens nicht sicher gewesen, in Soissons den Widerruf geleistet, seiner Ansicht aber damit nichts weniger als entsagt habe. Um so mehr drang man jetzt in Anselm, jene Widerlegung doch noch abzufassen, und leicht entschloß er sich dazu, weil er sich durch seine neue Stellung doppelt verpflichtet fühlte, den Versuch zu machen, „Jenem aus der Verstrickung (in der er sich angeblich befand), entweder — drei Götter, oder — eine Incarnation aller drei Personen annehmen zu müssen, herauszuhelfen." Wahrscheinlich im Sommer 1093, als König Wihelm der Rothe noch zögerte, Anselm's Einsetzung in das Erzstift zuzugeben, benutzte Anselm die ihm hierdurch entstehende Muße zur Vollendung der Schrift[1]), die er Urban II. dedicirte, um hiedurch sogleich seine Anerkennung desselben als Papst, über die er eben mit dem Könige in Streit war, auszudrücken[2]). Doch trieb ihn dazu wohl

---

1) Zu Anfang des J. 1093, wie aus ep. 51 l. II erhellt, ließ er sich den schon in Bec begonnenen Aufsatz nachschicken. Unstreitig wollte er ihn also jetzt zu Ende führen. Daß Eadmer erst bei einer spätern Gelegenheit unsrer Schrift gedenkt (de vita S. A. l. II p. 23), kann nichts für die spätere Abfassung derselben beweisen (wie Gerberon will), weil Eadmer überhaupt an der angeführten Stelle nicht in chronologischer Ordnung referirt.

2) Anselm selbst citirt daher das Buch immer nur als Epistola ad Urbanum. Vgl. de process. Sp. Scti c. 17. 29. Der eigentliche Titel wird in den Hdss. verschieden angegeben, bald: de fide Christiana, bald: de Trinitate, bald: de incarnatione Verbi. Der letztere (den Anselm selbst a. a. O. dem Buche ertheilt) ist der häufigste. Gerberon hat alle drei verbunden und das Buch überschrieben: de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi. Der Zusatz: contra blasphemias Ruzelini Compendiensis, den zwei Hdss. haben, rührt

auch der geheime Wunsch, den etwaigen üblen Folgen zu begegnen, die Roscelin's Auftreten in Beziehung auf die Stellung des kirchlichen Regiments zu der jungen Scholastik haben könnte, nämlich den Verdacht zu entfernen, in welchen dieselbe bei jenem gerathen konnte, als ob das Denken nothwendig von dem Dogma ab- und der Häresie in die Arme führen müsse.

Wenigstens erklärt sich nur hieraus der Nachdruck, mit welchem Anselm in der Vorrede das Recht des Denkens — innerhalb der Entwicklung des Glaubens selber — vertheidigt. Nicht minder nachdrücklich führt er dann aber in der Schrift selbst, nachdem er in c. 1 die Veranlassung derselben angegeben hat, in c. 2 den andern, von Roscelin zu beherzigenden Satz aus, daß Erkenntniß nur auf Grund des — Glaubens möglich sey. Beide Stellen sind schon mitgetheilt worden, als von den allgemeinen Principien Anselm's die Rede war[1]), und ebenso ist die Polemik Anselm's gegen das metaphysische Princip seines Gegners, den Nominalismus, schon in unserm vierten Capitel erörtert worden[2]).

Erst mit c. 3 kommt Anselm auf den eigentlichen Gegenstand der Schrift, nämlich auf die Dreieinigkeitslehre Roscelin's zu sprechen, und sucht da vor Allem zu zeigen, daß dieselbe wirklich Das sey, was ihr ihre Verwerfung zu Soissons zugezogen habe: Tritheismus[3]). Denn was bezwecke

---

jedenfalls nicht von Anselm her, da dieser absichtlich den Namen seines Gegners verschweigt, um demselben Gelegenheit zu geben, seinen Irrthum in der Stille zurückzunehmen (s. c. 1 s. f.).

1) S. 46 f. 36 ff.

2) S. 104 f.

3) Certe aut vult confiteri tres deos, aut non intelligit quod dicit.

doch sonst der Satz, daß die drei Personen tres res per se seyen? Unter res könne alles Mögliche verstanden werden[1]; es frage sich also, was es denn in den drei Personen sey, wovon Roscelin behaupte, daß es eine Dreiheit bilde. Nur ein Doppeltes könne er dabei im Auge haben, nämlich entweder Das, was denselben gemeinsam, oder Das, was einer jeden von ihnen für sich eigen ist. Denn darin besteht ja eben die Dreieinigkeit, die die Kirche lehrt, daß der Vater, der Sohn und der Geist Gott sind, und doch der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater ist ꝛc. In jeder Person ist also ein Doppeltes zu unterscheiden: ein Gemeinsames: die Gottheit, und ein Besonderes: die Vaterschaft, Sohnschaft ꝛc.[2]) Die Frage ist also: was meint Roscelin, wenn er sagt, daß die drei Personen tres res per se seyen? meint er das Gemeinsame, oder das Besondere? Wäre Letzteres der Fall, so würde sich gegen den Ausdruck gar nichts einwenden lassen. Denn daß der Vater als Vater nicht der Sohn, der Sohn als Sohn nicht der Vater ist, daß sie Andere gegen einander (alii ab invicem) sind, also duae res, wenn man so will, bildet eben das Eine Moment der Dreieinigkeitslehre. Dann würde aber Roscelin mit der Kirche völlig übereinstimmen. Das kann also seine Meinung nicht seyn. Dazu hebt er auch viel zu geflissentlich hervor, daß die drei Personen tres res

---

1) Solemus enim usu dicere rem, quicquid aliquo modo dicimus esse aliquid.

2) Persona enim Patris et Deus est, quod commune est illi cum Filio, et Pater est, quod ei proprium est. Similiter persona Filii et Deus est, quod commune est illi cum Patre, et Filius est, quod nonnisi de hac sola persona dicitur.

per se separatim seyen, und was für eine „Separation“ er meint, geht auch daraus hervor, daß er durch dieselbe die Folgerung abschneiden will, die ihm sonst unvermeidlich dünkt, daß, wenn Eine, auch alle drei Personen Mensch geworden seyn müßten. Dazu reicht ihm eben die mit der Besonderheit der Personen als solcher, der Vaterschaft des Vaters, der Sohnschaft des Sohnes, gegebene „Separation“ nicht hin. Denn da diese nicht ausschließt, daß der Vater und der Sohn, obwohl Zwei, doch auch wieder Eins, nämlich Ein und der selbe Gott sind, so meint er, daß dann auch der Eine von ihnen nicht habe Mensch werden können, ohne daß auch der Andere es geworden sey. Er will also eine stärkere „Separation“ haben, und da bleibt ihm nur eine solche übrig, die auch auf das Gemeinsame der Personen, auf ihr Wesen, ihre Gottheit sich erstreckt. Noch deutlicher wird dieß durch das Bild, welches er (falls ich recht berichtet bin[1])) für die von ihm gewollte „Separation“ der drei Personen gebraucht: wenn er nämlich sagt, daß dieselben tres res per se seyen, sicut sunt tres Angeli aut tres animae. Denn drei Engel oder drei Seelen sind offenbar drei Wesen (substantiae), nicht bloß drei „Relationen“ Eines und des selben Wesens[1]). Eine numerische Einheit ist jedenfalls mit einer solchen Dreiheit nicht vereinbar. Gerade diese behauptet aber die Kirche von den drei Personen, da ihr diese nicht bloß der

---

1) S. oben S. 290 A. 1.

2) Angelum enim et animam secundum substantiam dicimus, non secundum relationem. — Talem itaque significat pluralitatem et separationem — qualem habent plures substantiae.

Art nach (generisch), sondern im vollen und ganzen Sinne des Wortes Ein Gott sind [1]). Entweder giebt nun Roscelin diese Einheit zu, dann ist jenes Bild höchst unpassend; oder er läugnet sie — nun, dann lehrt er drei Götter. Und daß es das Letztere ist, was er mit dem Bilde meint, d. h. daß er die drei Personen als drei Wesen gedacht wissen will, zeigt endlich auch die Einschränkung, unter der er ihre Dreiheit behauptet: ita tamen, sagt er, ut voluntate et potestate omnino sint idem. Denn Wille und Macht sind nicht Eigenschaften der Personen als solcher, sondern der gemeinsamen Gottheit. Wollte also Roscelin die drei Personen nur nach ihrer persönlichen Besonderheit als tres res per se gedacht wissen, so bedürfte es dieses Zusatzes gar nicht, weil es sich von selbst versteht, daß sie ihrem gemeinsamen Wesen nach, als der Eine und selbe Gott, Einen Willen und Eine Macht haben [2]). So aber ist sein Sinn: gleichwie mehrere Wesen, obwohl sie mehrere Wesen sind, doch die selbe Macht und den selben Willen haben können, so auch die drei Personen; verschiedene Wesen, stimmen sie doch in ihrem Wollen und Wirken überein. Das Resultat ist also: Roscelin sieht die drei Personen als drei Wesen, d. i. als drei Götter an.

---

1) Credimus — et dicimus, quia Deus est Pater, et Deus est Filius, et conversim Pater est Deus et Filius est Deus; et tamen nec credimus nec dicimus plures esse deos, sed ita unum esse Deum numero, sicut natura, quamvis Pater et Filius non sint unus, sed duo.

2) Nullatenus namque Patris et Filii secundum ipsas proprietates, i. e. secundum paternitatem aut filiationem ulla voluntas aut potentia est, sed secundum Divinitatis substantiam, quae communis est illis.

Hiefür stützt er sich nun, fährt Anselm fort[1]), auf den Satz, daß, wenn der Vater und der Sohn, wie die Kirche lehre, una res, d. i. Ein und der selbe Gott wären, auch Beide zugleich Mensch geworden seyn müßten, indem man von Einem und dem selben Subjecte nicht das Selbe zugleich affirmiren und negiren könne[2]). Allein dabei geht er von der ganz verkehrten Supposition aus, als ob die Kirchenlehre — Sabellianismus wäre[3]). Denn behauptete die Kirche die Einheit der drei Personen in dem Sinne, daß Alles, was von der einen prädicirt wird, auch von der andern prädicirt werden müßte: nun, so müßte sie auch behaupten, daß der Vater — Sohn, und der Sohn — Vater wäre, und so müßte sie überhaupt bestreiten, daß Gott Vater und Sohn wäre. Denn worauf anders beruht Gottes Vaterschaft, als daß er als Vater nicht der Sohn, als Sohn nicht der Vater ist? Sonst müßte ja ein Vater sein eigener Sohn, und ein Sohn sein eigener Vater seyn können! Also Andere gegen einander, und in so fern **nicht** una res, d. i. una persona, sondern duae res, d. i. duae personae, müssen Vater und Sohn seyn, soll überhaupt dieß Verhältniß, die Vater- und Sohnschaft, eine Wahrheit seyn[4]).

---

1) Immer noch in c. 3; denn die Schrift gegen Roscelin hat sehr lange Capitel.

2) Si ergo eadem numero et non alia res est Pater, quam Filius: — quod dicitur de Filio, non debet negari de Patre. Est autem incarnatus Filius: est ergo incarnatus quoque Pater.

3) Haec ratiocinatio si vera et rata est: vera est haeresis Sabellii.

4) Nam semper pater est alicujus pater, et filius alicujus filius; nec unquam pater suimet ipsius est pater, aut filius sui-

Richtiger würde also Roscelin der Kirche Läugnung der drei Personen Schuld geben, d. h. weil sie eine Einheit lehrt, behaupten, daß sie die Dreiheit bestreite [1]. Folgt nun aber daraus, daß sie Jenes thut, d. h. lehrt, die drei Personen seyen Ein und der selbe Gott (und in so fern una res), noch nicht, daß sie deßhalb bestritte, sie seyen drei Personen (und in so fern tres res): nun, so folgt auch nicht dieß daraus, daß, wenn Eine Person Mensch geworden ist, alle drei es geworden seyn müßten. Denn die Einheit, welche die Kirche lehrt, bezieht sich, wie gesagt, auf die Gottheit, nicht auf die Persönlichkeit der Personen, und setzt nun Roscelin seine tres res jener una res entgegen: was anders heißt dieß, als: er nimmt drei Götter an? [2])

Doch vielleicht bestreitet er die Nothwendigkeit dieser Folgerung. Denn er könne ja immerhin tres res statuiren, und sie doch zusammen nur Einen Gott seyn lassen.

---

met ipsius filius est; sed alius est pater, et alius cujus est pater, et similiter alius est filius, et alius cujus est filius. Quare si in Deo non est alius Pater, et alius cujus est Pater, nec Filius alius est, et alius cujus est Filius: falso dicitur Deus Pater aut Filius. Si enim in Deo non est alius a Patre, cujus Pater sit: non potest esse Pater; et similiter si non est in eo alius a Filio, cujus sit Filius: non valet esse Filius.

1) Cur ergo pergit ad Incarnationem, quasi ipsa sola faciat quaestionem, et non potius dicit: si tres personae sunt una res, non sunt tres personae?

2) Cur ergo fallitur aut fallit sub nomine rei, cum idipsum significetur sub nomine Dei? Nempe aut Deum esse rem illam negabit, in qua tres personas, immo quam tres fatemur esse personas: aut si hoc non negat, consequens est, ut, sicut ipse asserit personas tres non unam, sed tres esse res, ita quoque affirmet easdem personas non unum, sed tres deos esse.

Wohl; dann ist aber nicht jede Gott, und folglich Gott aus den drei Personen — zusammengesetzt! Wer nun aber nur etwas denken kann und nicht zu jenen „modernen Dialektikern" gehört, welche „nichts für wahr halten, als was sie mit ihren Sinnen begreifen können," wer sich also „die Klarheit des Gedankens nicht trüben läßt durch das bunte Vielerlei der sinnlichen Bilder (phantasmata)"[1]), der wird auch erkennen, daß Gott ein einfaches Wesen (simplex natura) seyn müsse. Denn da alles Zusammengesetzte — auflösbar ist, mag die Auflösung in der Wirklichkeit (actu), oder nur in der Vorstellung (intellectu) vor sich gehn, so steht offenbar das Einfache d. h. Un-theilbare höher, als das Theilbare oder Zusammengesetzte, und entweder ist nun Gott das Höchste, was sich denken läßt, und dann kann er nichts Theilbares seyn, oder er ist nicht dieses Höchste, und dann ist er nicht Gott.

„Aber," wird der Gegner einwenden, „ich gebe ja ausdrücklich an, worein ich die Einheit der tres res setze: in den Einen Willen und die Eine Macht, die sie haben." Auch dieß, sagt Anselm, schützt dich nicht vor der Consequenz, daß du entweder drei Götter annehmen, oder Gott — zusammengesetzt seyn lassen mußt. Denn es fragt sich immer wieder: wodurch sind die Drei dir Gott? Sind sie dieß schon an sich, in ihrer Besonderheit: nun, dann hast du eben drei Götter, und zwar mußt du sie dir als solche auch ohne Macht und Willen denken können, weil diese erst als das Gemeinsame zu dem Besondern hinzukommen sollen! Werden sie dir aber erst durch den Einen Willen und

---

1) S. oben S. 105.

die Eine Macht Gott: nun, so ist nicht abzusehn, was sie an sich sind, und was sie überhaupt für Gott sollen. Denn ist Gott schon durch den Einen Willen und die Eine Macht Gott: wozu braucht er die tres res?[1]) Läßst du aber Gott sowohl durch die tres res, als durch den Einen Willen und die Eine Macht Gott seyn: nun, so wird dir Gott, was er ist, durch Zusammensetzung, und zwar durch Zusammensetzung entweder von drei „Dingen," die an sich nicht Gott sind, oder von drei Göttern. Meinst du endlich (und dieß scheint der eigentliche Sinn zu seyn, welchen Roscelin mit seiner Vorstellung verband), daß die drei „Dinge" in so fern den Namen: Gott nach Macht und Willen erhalten, wie etwa drei Menschen den Namen: König, so bezeichnet erstens Gott nichts Substantielles, sondern etwas Accidentelles, und die drei Dinge sind dann zweitens doch drei Götter, indem ja drei Menschen nicht E i n König seyn können.

Nachdem so Anselm (in c. 3) seinen Gegner des Tritheismus überführt, d. h. diesen als die einzige Consequenz, welche ihm übrig bleibt, nachgewiesen hat: sucht er ihn in c. 4 sowohl von der U n n ö t h i g k e i t, als der T h o r h e i t dieser Annahme zu überzeugen.

Wenn nämlich Roscelin sich für seinen Tritheismus darauf berufe, daß er nur so die Menschwerdung einer einzigen Person (mit Ausschluß der beiden andern) begreifen könne: so erreiche er dieß durch seinen Tritheismus gar nicht. Denn seyen die drei Personen drei G ö t t e r, so müsse er ihnen —

1) Si una sufficit voluntas et potestas ad perfectionem Dei: quae sunt illae tres res, quibus indiget Deus, aut ad quid illis eget?

Allgegenwart beilegen [1]), und dann könne die Eine Person nicht der Menschheit einwohnen, ohne daß auch die beiden andern ihr einwohnen. Wolle er sich aber hiegegen vielleicht damit schützen, daß er sage, der Macht nach seyen wohl, wo die Eine Person, auch die beiden andern, aber nicht dem Wesen nach: so solle er sich doch die Frage vorlegen, ob die Macht etwas Substantielles, oder etwas Accidentelles sey. Sey sie etwas Accidentelles, so heiße dieß so viel, als: Gott könne auch ohne Macht gedacht werden [2]). Sey sie aber etwas Substantielles: nun, so sey Gott, wo er mit seiner Macht sey, auch mit seinem Wesen [3]). Denn als einen Theil dieses Wesens werde er doch die Macht sich nicht denken wollen, da er dann Gott wiederum zu etwas Zusammengesetztem machen würde. Kurz, es helfe nichts, daß er drei Götter statuire, um den Vater und den Geist von der Menschwerdung auszuschließen. Denn diese „Multiplication" der Gottheit ergebe nicht den Unterschied, worauf es hiebei ankomme, sondern vermehre nur die Schwierigkeiten.

Und ob sich wohl überhaupt eine solche Multiplication mit dem Wesen der Gottheit reimen lasse? Denn wie man

---

1) Divinae utique naturae est, sic semper et ubique esse, ut nihil unquam aut alicubi sit sine ejus praesentia; alioquin nequaquam ubique et semper est potens, et quod ubique potens non est et semper, nullatenus est Deus.

2) Cum omne subjectum sine accidente aut esse aut intelligi possit.

3) Idem — est Esse Dei, et potestas ejus. Sic ut itaque potestas Dei est semper et ubique, ita quicquid est Deus, ubique et semper est. Vgl. oben S. 136

dieß auch bestimmen möge, ob als höchstes Gut, höchstes Seyn ꝛc.: jedenfalls liege im Begriffe des Absoluten, daß dasselbe nur Eines seyn könne. Das höchste Gut z. B. sey nur dadurch das höchste, daß es so wenig seines Gleichen neben sich habe, als ein höheres über sich. Anders aber denn als gleiche neben einander seyen mehrere höchste Güter nicht denkbar, und folglich seyen sie überhaupt nicht denkbar[1]).

Die Kirchenlehre dagegen, fährt Anselm fort (in c. 4), leistet, was du willst. Nach ihr ist es nicht nur nicht nöthig, daß, wenn Eine Person Mensch geworden ist, auch die beiden andern es hätten werden müssen; es ist nach ihr sogar nicht möglich. Nicht nöthig ist es, weil sie eben in dem Einen Wesen auch drei Personen, drei von einander unterschiedene, drei Personen, welche Andere gegen einander sind, kennt, so daß also der Sohn, wenn er Mensch wird, zwar durchaus der selbe Gott (oder una natura, una substantia) mit dem Vater bleibt, aber darum nicht aufhört, eine andere Person (oder alius a Patre) zu seyn. Nicht möglich aber ist es, weil die Menschwerdung nach der Kirchenlehre nicht die Aufnahme der menschlichen Natur in die Wesens-, sondern in die Person-Einheit mit Gott ist. Nicht Gott als Gott ist nach der Kirchenlehre Mensch geworden — denn das hieße so viel als: die Gottheit hätte sich in die Menschheit, die Menschheit in die Gottheit verwandelt, und dein Satz läuft daher auf eine häre-

1) Summum bonum pluralitatem sui non admittit. — Si enim plura sunt summa bona, paria sunt. Summum vero bonum est, quod sic praestat aliis bonis, ut nec par habeat, nec praestantius. Summum ergo bonum unum et solum est. S. oben S. 119.

tische Christologie nicht minder als Theologie hinaus —; sondern Gott als Person hat die Menschheit in die Einheit mit sich aufgenommen, so daß Gott und Mensch wohl das selbe Selbst, die selbe Person, aber nicht das selbe Wesen, die selbe Natur sind. Und hieraus ergiebt sich nun die Unmöglichkeit einer Menschwerdung aller drei Personen der Gottheit, denn eben persönlich Eins kann die Menschheit nur mit Einer, nicht mit mehreren Personen werden; man müßte denn annehmen, daß mehrere Personen Eine Person werden könnten: welchen Widerspruch sich die Kirchenlehre nicht zu Schulden kommen läßt [1]).

Episodisch erörtert hierauf Anselm in c. 5 die Frage, warum die Person des Sohnes es sey, welche Mensch geworden, nicht die des Geistes oder des Vaters. Zuvörderst hebt er da die „Inconvenienzen" hervor, die entstehen würden, wenn man den Vater oder den Geist sich als Menschgeworden denken wollte. Der Vater würde dann auch als Sohn, nämlich als des Menschen Sohn, zu denken seyn, der Gottes- und der Menschensohn würden in der Trinität auseinanderfallen rc. [2]) Sein eigentliches Argument

---

1) Deus non sic assumsit hominem, ut natura Dei et hominis sit una et eadem, sed ut persona Dei et hominis una eademque sit: quod nonnisi in una persona Dei esse potest. Diversas enim personas unam et eandem personam esse cum uno eodemque homine nequit intelligi. Nam si unus homo cum singulis pluribus personis una persona est: necesse est, plures personas — esse unam eamdemque personam: quod non est possibile. Quapropter impossibile est, Deo incarnato secundum unamquamlibet personam, illum secundum aliam quoque personam incarnari.

2) An die spätere Weise der Scholastik erinnern da Ausführungen, wie: Si Pater esset filius Virginis, duae personae in Trinitate

ist aber folgendes: Der Zweck der Menschwerdung war die Bekämpfung des Teufels und die Vertretung der Menschheit. Beide hatten „durch einen Raub Gott gleich seyn wollen." Denn da der göttliche Wille allein der absolute oder der sich lediglich durch sich selbst bestimmende ist, während jeder andere sich durch denselben bestimmen zu lassen oder zu gehorchen hat, so ist es ein Raub an Gott, wenn der creatürliche Wille sich nicht durch den göttlichen bestimmen lassen, sondern sich selbst bestimmen, sein eigener Herr seyn will, was er immer nur durch Empörung gegen Gott werden kann, weil er nur dann, wenn er wider Gott handelt, sich zum alleinigen Urheber seines Thuns hat [1]). Jeder Eigenwille der Creatur ist daher ein Seyn-wollen-wie-Gott, ein Gott-gleich-seyn-wollen, folglich eine Majestätsverletzung Gottes, näher aber eine Majestätsverletzung des Sohns, weil dieser in Wahrheit wie Gott, nämlich das vollkommene Ebenbild des Vaters, der reine Abglanz seiner Herrlichkeit ist, jedoch nicht durch einen Raub, sondern durch das göttliche Wesen oder durch die Zeugung des Vaters selbst. Galt es nun, die falsche Ebenbildlichkeit theils zu stürzen, theils zu heilen, so konnte dieß nur durch das

---

nomen nepotis assumerent; quia et Pater nepos esset parentum Virginis, et Filius ejus Virginis esset nepos, cum ipse tamen nihil haberet ex Virgine.

1) Cum enim vult aliquis, quod Deus velle prohibet, nullum habet auctorem suae voluntatis, nisi seipsum, et ideo sua propria est. — Solius autem Dei est, propriam habere voluntatem, i. e. quae nulli subdita sit. Quicunque igitur propria voluntate utitur, ad similitudinem Dei per rapinam nititur, et Deum propria dignitate et singulari excellentia privare, quantum in ipso est, convincitur.

wahre Ebenbild geschehn, und so kam es dem Sohne, nicht dem Vater oder dem Geiste zu, Mensch zu werden; wie denn auch das Unrecht oder die Schuld, welche in der Sünde lag, von Niemandem gerechter bestraft, und von Niemandem gnädiger gesühnt werden konnte, als von Dem, wider den sie speciell gerichtet war, d. i. von dem Sohne [1]).

In c. 6 giebt sodann Anselm einen kurzen Abriß der kirchlichen Christologie, um nicht minder die (nestorianische) Vorstellung abzuwehren, als ob mit den zwei Naturen auch zwei Personen in Christo zu statuiren seyen, wie er oben (in c. 4) die (eutychianische) Vorstellung bestritten hatte, als ob mit der Menschwerdung die göttliche Natur in die menschliche, und die menschliche in die göttliche sich verwandelt habe [2]). Bei oberflächlicher Betrachtung könne man nämlich leicht auf den Gedanken kommen, weil der Gott, welcher Mensch geworden, an sich schon Person sey, auch den Menschen, in welchem oder als welcher er es geworden, Per-

1) Nulla — trium personarum Dei congruentius semetipsam exinanivit formam servi accipiens, ad debellandum diabolum et intercedendum pro homine, qui per rapinam falsam similitudinem Dei praesumpserant, quam Filius, qui, splendor lucis aeternae et vera Patris imago, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Dei, verum per veram aequalitatem et similitudinem dixit: Ego et Pater unum sumus (Jo. 10). — Nullus namque justius expugnat reum vel punit, aut illi misericordius parcit vel pro eo intercedit, quam cui specialius injuria fieri probatur; nec aliquid convenientius opponitur falsitati ad expugnandum, aut apponitur ad sanandum, quam veritas. In illum enim falsam Dei praesumentes similitudinem specialius peccasse videntur, qui vera Dei Patris similitudo creditur.

2) Vgl. hiezu auch den schon S. 215 A. 2 citirten Brief an den Prior Bernhard und die Mönche zu St. Albans: IV, 102.

son seyn zu lassen. Eben dieß aber sey ein Irrthum; denn die Menschwerdung sey nicht die Annahme eines an und für sich schon persönlichen (gleichsam fertigen) Menschen von Seiten Gottes, sondern die Annahme der menschlichen Natur, und Person werde diese gerade erst durch ihre Annahme von Seiten Gottes. Unter: Mensch könne nämlich zuvörderst nur das Allgemeine, die allen Menschen gemeinsame Natur, das menschliche Wesen verstanden werden. Person werde dieses Wesen erst durch einen Inbegriff von Besonderheiten (collectio proprietatum), welcher mit demselben sich verbinde und den allgemeinen Menschen zu einem einzelnen, d. h. zu einem solchen mache, welcher von allen andern sich unterscheide. Das, was nun den Gottmenschen zu einem einzelnen Menschen mache, der Inbegriff von Besonderheiten, der ihn von allen andern unterscheide, bestehe darin, daß in ihm Gott die menschliche Natur angenommen habe. Denn wodurch anders sey Jesus — Jesus, als dadurch, daß er der Mensch sey, den der Engel verkündigt, den die Jungfrau geboren habe rc., kurz: der der Gottmensch sey?[1])

1) Verbum — caro factum, assumpsit naturam aliam, non aliam personam. Nam cum profertur: homo, natura tantum, quae communis est omnibus hominibus, significatur. Cum vero demonstrative dicimus istum vel illum hominem, vel proprio nomine Jesum, personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur. — Cum ergo Verbum caro factum est, naturam assumpsit, quae sola nomine hominis significatur et semper est alia a divina natura, non aliam assumpsit personam, quoniam eamdem habet cum assumpto homine proprietatum collectionem. Non enim idem est homo et assumptus a Verbo homo i. e. Jesus; quoniam in nomine hominis, sicut dictum est, sola intelligitur natura, in assumpto vero homine vel in nomine Jesu in-

Als Person könne er daher gar nicht anders bezeichnet werden, als so, daß man sage, er sey der Menschensohn, der der Gottessohn, und der Gottessohn, der der Menschensohn sey. Seine menschliche Persönlichkeit lasse folglich von seiner göttlichen sich gar nicht unterscheiden, und so könne man auch nur Eine Person in ihm statuiren: die des Gottessohnes, welcher Mensch geworden, und der demnach wohl eine doppelte Natur an sich habe, aber nicht eine doppelte Person. Denn wie sehr auch die menschliche Natur Person sey, so doch nur durch die göttliche und deren Persönlichkeit[1]). Bei dem Gottmenschen verhalte es sich also umgekehrt, wie bei Gott. In Gott sey Eine Natur (Ein Wesen) mehrere Personen, und mehrere Personen Eine Natur; in Christo dagegen sey Eine Person mehrere Naturen, und mehrere Naturen Eine Person. Und gleichwie der Vater Gott sey und der Sohn Gott und der Geist Gott, ohne daß es drei Götter seyen, so seyen der Gott und der Mensch

---

telligitur cum natura, i. e. cum homine, collectio proprietatum, quae est eadem eidem assumpto homini et Verbo. Quapropter non dicimus, Verbum et simpliciter hominem eamdem esse personam — sed Verbum et illum assumptum hominem i. e. Jesum; sicut non credimus, eumdem hominem eamdem simpliciter esse personam cum Deo, sed cum illa persona, quae Verbum et Filius est. (Nicht die Naturen als solche, sondern die Naturen in persönlicher Bestimmtheit sind Eins.)

1) Neque enim personaliter Filius Dei designari potest vel nominari sine Filio hominis, nec Filius hominis sine Filio Dei, quia idem ipse est Filius Dei, qui Filius hominis, et eadem est Verbi et assumpti hominis proprietatum collectio. Diversarum vero personarum impossibile est eamdem esse proprietatum collectionem, aut de invicem eas praedicari.

in Christo Person, ohne daß es zwei Personen seyen, sondern Eine [1]).

Nach dieser Episode wendet sich Anselm in c. 7 wieder zu seinem Gegner. Es sey nicht unmöglich, daß Dieser, wenn er sehe, daß er mit seiner Mehrheit von Göttern nicht durchkomme, nun auf das andere Extrem überspringe und jede Mehrheit, also auch die der Personen, läugne. Denn der Grundfehler bei ihm sey überhaupt, daß er den menschlichen Personbegriff auf Gott übertrage, und weil nun Ein Mensch nicht mehrere Personen seyn könne, sich für berechtigt halte, dieß auch von Gott zu bestreiten, und demnach die Alternative zu stellen: entweder drei Götter, oder auch keine drei Personen [2]). Allein nur in so weit, sagt Anselm, findet der Personbegriff auf Gott seine Anwendung, als er dieß bezeichnet, daß der Vater, der Sohn und der Geist Andere gegen einander (alii ab invicem) sind oder von einander nicht prädicirt werden können, d. h. von dem Vater nicht gesagt werden kann, daß er der Sohn, von dem Sohne nicht, daß er der Vater sey ꝛc. Keineswegs aber heißen sie Personen in dem Sinne, als ob ihre Anderheit eine äußere Getrenntheit wäre, wie dieß allerdings bei drei menschlichen Personen der Fall ist, und eben deß=

---

1) Non enim est alius Deus, alius homo in Christo, quamvis aliud sit Deus, aliud homo, sed idem ipse est Deus, qui et homo. Verbum enim caro factum etc. S. die S. 308 A. 1 citirte Stelle.

2) Nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures humanae personae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo.

halb brauchen sie auch nicht drei Götter zu seyn, weil drei menschliche Personen drei Menschen sind [1]).

Wolle aber Roscelin überhaupt bestreiten, daß von einer Einheit die Dreiheit, und von einer Dreiheit die Einheit ausgesagt werden könne, ohne daß die Drei auch von einander ausgesagt werden, weil ihm sonst kein Fall der Art vorliege [2]): nun, so sey er erstens an die Erhabenheit Gottes über alles Andere zu erinnern [3]), und zweitens sucht Anselm ihm doch auch Analoga nachzuweisen (c. 8), die ein solches Verhältniß darstellen. Quelle, Bach und Teich sind z. B. ganz das selbe Wasser, ohne daß man sagen könnte, der Bach sey die Quelle, die Quelle der Bach. Wasser aber ist Jedes für sich sowohl, als auch Beide, oder auch alle Drei zusammengenommen. Eines wird also hier von Dreien, Drei werden von Einem ausgesagt, ohne daß man die Drei von einander aussagen könnte. Und gesetzt, der Bach sey in eine Röhre gefaßt, so wird Niemand behaupten, dann müßten auch die Quelle und der Teich es seyn; obwohl es allerdings das selbe Wasser ist, das in diesen und in jenem fließt [4]).

---

1) Quoniam — Pater et Filius et Spiritus Sanctus tres sunt, et alii ab invicem, nec de invicem dici queunt, — ideo dicuntur tres personae, non quia sint tres res separatae (sicut tres homines).

2) Quoniam hoc in aliis rebus non videt.

3) Ne comparet naturam, quae super omnia est libera ab omni lege loci et temporis et compositionis partium, rebus, quae loco aut tempore clauduntur aut partibus componuntur.

4) Sic solus Filius incarnatus est, licet non alius Deus quam Pater et Spiritus Sanctus.

Aber besser, sagt Anselm c. 9, lassen wir dergleichen Analoga bei Seite und fassen das göttliche Wesen selbst in's Auge. Können Ewigkeit, Allmacht und alle andern Eigenschaften, die dieses Wesen constituiren, können sie irgendwie in der Mehrheit gedacht werden? Nur eine doppelte Mehrheit könnte dieß seyn: eine äußere, oder eine innere. Eine äußere Mehrheit von Ewigkeiten aber würde mit der Allumfassendheit, welche in diesem Begriffe liegt, streiten; überhaupt nur als zeitlich-räumliche Getrenntheit und folglich gar nicht zu denken seyn. Eine innere Mehrheit von Ewigkeiten aber, d. h. Ewigkeit in Ewigkeit gedacht, bildet gar keine Mehrheit. Denn so wenig zwischen dem Puncte, welchen ich in einen Punct, und dem Puncte, in welchen ich ihn setze, ein Zwischenraum übrig bleibt: so wenig zwischen der Ewigkeit, welche in der Ewigkeit, und derjenigen, in welcher sie ist, ein Unterschied; so daß beide auch gar nicht zwei, sondern Eine und die selbe Ewigkeit sind [1]). Wie nun aber die einzelnen Bestimmtheiten des göttlichen Wesens sich nicht in der Mehrheit denken lassen, so auch

---

1) Aeternitates — plures intelligi nequeunt. Nam si plures sunt; aut sunt extra se invicem, aut sunt intra se invicem. Sed nihil est extra aeternitatem: ergo nec aeternitas est extra aeternitatem. Item si extra se invicem sunt, in diversis locis sunt aut temporibus; quod alienum est ab aeternitate. Non itaque sunt plures aeternitates extra se invicem. Si vero in se invicem plures esse dicuntur: sciendum est, quia, quotiescumque repetatur aeternitas in aeternitate, non est nisi una et eadem aeternitas — ut — punctum in puncto non est nisi (unum) punctum etc. (Habet enim punctum — ad aeternitatem nonnullam similitudinem, — quia simplex est, i. e. sine partibus, et indivisibile, velut aeternitas.)

das göttliche Wesen überhaupt. Gott als Gott bleibt die selbe Größe, kann weder äußerlich, noch innerlich sich vermehren. Zeugung und Hauchung können daher auch das Wesen Gottes nicht verdoppeln oder verdreifachen; denn sie können weder eine äußere Absonderung von demselben bewirken, noch auch als immanente Acte gedacht es numerisch potenziren oder seine Einheit aufheben [1]). Wohl aber constituiren sie eine Dreiheit, nämlich eine Dreiheit des Sich-zu-sich-verhaltens Gottes; denn das ist richtig: als Vater ist sich Gott nie der Sohn, als Sohn nie der Vater. In so fern findet also eine Dreiheit, eine Mehrheit in Gott statt, aber keine Mehrheit des Wesens, sondern eine Mehrheit der Beziehung zu sich, der Persönlichkeit. Und so haben wir hier also allerdings eine Einheit, welche Drei, eine Dreiheit, welche Eins ist, und die Drei können nicht von einander ausgesagt werden. Eben dieß ist das Geheimniß der Dreieinigkeit.

Zum Schlusse verweist noch Anselm Den, welcher nähern Aufschluß wünsche, theils auf sein Monologium, wie er schon zu Anfang von c. 4 gethan hatte, theils und besonders auf Augustin's Werk über die Trinität.

Hieraus sehen wir, daß Anselm selbst es mit unserer Schrift keineswegs auf eine förmliche Abhandlung über die

---

1) Quia nec Deus est extra Deum, nec Deus in Deo addit numerum Deo. — Cum itaque Deus de Deo nascitur: quia quod nascitur, non est extra id, de quo nascitur, est proles in parente, et parens in prole, unus scilicet Deus Pater et Filius; et cum Deus procedit de Deo Patre et Filio, nec exit extra Deum: manet Deus, i. e. Spiritus Sanctus, in Deo, de quo procedit, et est unus Deus Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus.

in Frage stehende Lehre abgesehn hat, sondern eben nur auf die Widerlegung Roscelin's. Dessen Auffassung oder vielmehr Entstellung dieser Lehre soll als eine eben so un-wissenschaftliche, als un-kirchliche Doctrin erwiesen werden, und dieß geschieht nun so, daß dieselbe 1) auf ihren eigentlichen Sinn zurückgeführt, nämlich Tritheismus als deren letzte Consequenz dargethan, 2) der Widerspruch nachgewiesen wird, in welchem sie eben hiedurch mit jedem wahren Gottesbegriffe steht, und 3) gezeigt wird, daß sie auch gar nicht einmal erreicht, worauf sie ausgeht, nämlich die Menschwerdung nur einer einzigen Person (mit Ausschluß der beiden andern) begreiflich zu machen. Nach Form, Inhalt und Zweck stellt sich also die Roscelinische Doctrin als völlig verfehlt dar, und jeder Leser wird das Urtheil begründet finden, was Anselm am Ende des dritten Capitels ausspricht, daß, wer die Prämissen und Consequenzen seiner Sätze so wenig durchschaue, wie sein Gegner, am Allerwenigsten sich herausnehmen dürfe, über Dinge von der Tiefe und Bedeutung, wie die hier behandelten, mitzusprechen [1]).

Mit dieser polemischen Absicht verbindet nun aber Anselm die apologetische: die von Roscelin so leichtfertig aufgegebene Kirchenlehre als gerade in wissenschaftlicher Hinsicht weit eher zurechtleitend darzustellen, und dieser apologetische Theil der Schrift muß hauptsächlich unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehn, da er, wenn auch nicht ergänzt,

1) Palam ergo est, schließt Anselm seine Exposition in c. 3, quod non debeat (ille, contra quem ista dixi) esse promptus ad disputandum de rebus profundis, et maxime de illis, in quibus non erratur sine periculo.

doch bestätigt und erläutert, was das Monologium gelehrt hat.

Wenn nämlich die Schwierigkeit, um die es sich bei der Lehre von der Dreieinigkeit handelt, darin besteht, daß die Einheit sowohl, als die Dreiheit festgehalten, beide in Eins begriffen werden sollen, so bietet allein die Kirchenlehre einen Schlüssel dar, indem sie die Einheit auf das Wesen, die Dreiheit auf die Persönlichkeit bezieht. Denn mit diesen beiden Bestimmungen kann sich die Wissenschaft nur einverstanden erklären, und beide heben sich auch bei näherer Betrachtung gar nicht auf.

Was nämlich zuvörderst das göttliche Wesen betrifft, so läßt sich dieß wissenschaftlich im Allgemeinen nur durch den Begriff des Absoluten bezeichnen, und dieser Begriff nun fordert, wie Anselm c. 4 (S. 304) zeigt, nothwendig, daß dasselbe nicht seines Gleichen haben, daß es also nur Eines seyn kann. Aber ebensosehr fordert dieß auch jedes einzelne Moment, zeigt Anselm c. 9 (S. 312). Eine Ewigkeit neben der Ewigkeit würde letztere nothwendig beschränken, folglich aufheben, und eine Ewigkeit in der Ewigkeit bildet gar keine zweite Ewigkeit. Also darin, daß das Wesen Gottes, man mag von dem Allgemeinbegriffe oder von den einzelnen Momenten ausgehen, die Einheit fordert, darin stimmt die Wissenschaft mit der Kirchenlehre durchaus überein.

Was nun zweitens den Begriff der Persönlichkeit betrifft, so erläutert diesen Anselm durch den Terminus: Relation [1]). Weil ihm nämlich Gott näher nicht sowohl das

---

1) S. S. 297. 313. Vgl. S. 215 f.

Absolute, als vielmehr der absolute Geist ist, so muß er ein inneres Sich-zu-sich-selbst-verhalten, ein Für-sich-seyn Gottes statuiren, und hierin, d. h. in der Art und Weise, wie Gott sich als Selbst besitzt, wie er Ich ist (um einen neueren Ausdruck zu gebrauchen), besteht ihm die Persönlichkeit Gottes. Und die braucht nun keineswegs so nothwendig, wie das Wesen Gottes, nur Eine zu seyn, sondern läßt sich gar wohl als eine mehrfache denken. Denn jedes Sich-zu-sich-selbst-verhalten bringt wenigstens eine Mehrheit von Stellungen des sich zu sich selbst Verhaltenden mit sich, und je nach diesen Stellungen wird sich dann auch dessen Selbst ein anderes oder mehr- und mannichfaches. Lehrt also die Kirche, daß Gott Vater, Sohn und Geist und als solcher sich ein Anderer oder der Person nach ein Dreifacher sey, so wird sich die Wissenschaft auch mit dieser Bestimmung nur einverstanden erklären können; denn eben der Begriff der Person wird ihr hier als Leitstern dienen.

Aber nicht nur an sich treffen beide Bestimmungen mit jeder wissenschaftlichen Gotteserkenntniß überein, sondern sie gewähren drittens auch die Möglichkeit einer Zusammenfassung in dem Einen Begriffe der Dreieinigkeit. Denn gerade dadurch, daß die Einheit als Einheit des Wesens, die Dreiheit als Dreiheit der Persönlichkeit bestimmt wird, hören beide auf, sich einander auszuschließen oder aufzuheben. Darin, daß Ein Wesen sich ein dreifaches Selbst ist, liegt kein Widerspruch. Nur muß man die göttlichen Personen sich nicht — anthropomorphistisch vorstellen, warnt Anselm (c. 7 S. 310). Denn das versteht sich, daß der Personbegriff in Beziehung auf den absoluten Geist nicht die selbe Bedeutung haben kann, wie in Beziehung auf den creatür-

lichen. Bei dem letztern fällt die Persönlichkeit mit der Individualität zusammen. Hier ist daher der Unterschied der Personen ein äußerer, d. h. diese Besonderen sind die Personen, indem sie außer einander sind. Bei dem absoluten Geiste dagegen kann dieser Unterschied nur ein innerer seyn; denn der absolute Geist kann sich nur innerhalb seiner selbst unterscheiden, weil er Genus und Individuum in Einem ist [1]). Die göttlichen Personen sind daher nicht außer, sondern in einander, und eben deßhalb steht ihre Anderheit oder Besonderheit mit ihrer Einheit nicht im Widerspruche.

Auf die nähere Entwickelung dieser Anderheit in der Einheit und Einheit in der Anderheit läßt sich nun aber Anselm nicht ein, weil es ihm, wie gesagt, in unserer Schrift nicht um Aufstellung einer wissenschaftlichen Theorie, sondern nur um den Nachweis zu thun ist, daß die Kirchenlehre einer solchen nicht nur nicht im Wege steht, sondern sie sogar selbst erst ermöglicht, während Sabellianismus und Arianismus in die Irre und — **ad absurdum** führen.

Diese hohe Bedeutung der Kirchenlehre auch für die Wissenschaft erweist Anselm auch aus dem engen Zusammenhange, in welchem die Lehre von der Dreieinigkeit mit der von der Menschwerdung steht, so daß trinitarische Irrthümer auch christologische nach sich ziehn, während die orthodoxe Lehre auch über dieses Gebiet erst das rechte Licht verbreitet. Denn nicht nur begreift sich allein von der kirchlichen Dreieinigkeitslehre aus, wie es eine eigentliche Menschwerdung Gottes geben kann, ohne daß sich dieselbe

1) S. S. 198 f.

(wie Roscelin behauptet) über alle drei Personen erstrecken müßte[1]); sondern es lassen sich auch allein von ihr aus die beiden Grundirrthümer in Beziehung auf die Menschwerdung, der Eutychianismus sowohl, als der Nestorianismus, vermeiden. Sind nämlich die drei Personen zwar dem Wesen nach Eins, aber der Person nach verschieden, so begreift sich, 1) wie Gott hat die menschliche Natur annehmen können, ohne in dieselbe sich zu verwandeln, was der Eutychianismus lehrt; er hat sie dann nämlich in die Personeinheit mit sich aufnehmen können, ohne sie in die Wesenseinheit aufzunehmen; er hat wirklich Mensch werden können, ohne aufzuhören, Gott zu seyn[2]). Und es läßt sich 2) begreifen, wie die menschliche Natur in dieser ihrer Vereinigung mit der göttlichen hat Person werden können, ohne daß man eine doppelte Person in dem Gottmenschen statuiren müßte, wie der Nestorianismus thut; denn sie hat dann an dem Subjecte der göttlichen Natur auch das ihrige erhalten, ohne ein apartes Subject zu bilden; sie hat wirklich Person seyn können, und doch keine andere, als die des Wortes, welches Fleisch geworden[3]). Nur die kirchliche Dreieinigkeitslehre ermöglicht also einen Einblick auch in das Geheimniß der Incarnation, wogegen der Sabellianismus und Arianismus entweder zu Patripassianismus (= Eutychianismus) oder zu Samosatenismus (= Nestorianismus) führen.

Schließlich könnte noch die Frage entstehn, welchen

1) S. S. 299 f. und bes. S. 304 f.
2) S. S. 304 f.
3) S. S. 307 ff.

Eindruck unsere Schrift auf den Mann gemacht habe, wider den sie zunächst gerichtet war. Leider ließ sich Roscelin von ihr nicht überwinden. Wie eine spätere Nachricht meldet [1]), wußte er ihr nichts Anderes entgegenzustellen, als — Schmähungen (contumelias), und da er gleichzeitig durch die rücksichtslose Art, mit der er einen freilich sehr unkirchlichen (und daher auch von Anselm bekämpften) Mißbrauch, der unter dem englischen Klerus herrschte, angriff [2]), sich diesen zum Feinde machte [3]), so entzog ihm auch Wilhelm der Rothe den Schutz, den er ihm anfangs als einem Gegner Anselm's hatte angedeihen lassen, und verwies ihn (wahrscheinlich im J. 1095, wo bekanntlich Wilhelm für eine Zeit lang mit Anselm sich versöhnte) aus England. In Folge davon verlor Roscelin auch seine Pfründe in Compiegne [4]) und wandte sich daher an den Bischof Ivo von Chartres mit der Bitte um eine Anstellung in dessen Diöces. Allein auch Ivo verlangte erst einen ausdrücklichen und zwar öffentlichen Widerruf seines Tritheismus [5]), und da Roscelin sich hiezu nicht verstehen wollte, wies er ihn ab. Dagegen gelang es ihm später, sich in Tours eine Stelle zu ver-

---

1) Der sogleich näher zu besprechende Brief (Abälard's) an den Bischof G. von Paris.

2) Daß man nämlich Priestersöhne (also nothos) ohne Weiteres zur Ordination zuließ. Vgl. B. I S. 485.

3) Wie der Brief zeigt, welchen ein gewisser Theobald von Estampes (früher Lehrer in Caën, dann in Oxford) damals an ihn schrieb, von d'Achéry (Spicileg. ed. II. T. III. p. 448) herausgegeben.

4) Die er jedenfalls zu der Zeit, als Theobald den eben erwähnten Brief schrieb, noch besessen zu haben scheint.

5) S. Ivo's ep. 7.

schaffen, welche ihm erlaubte, theils an diesem, theils an anderen Orten, wenn er freie Zeit hatte, als Scholasticus aufzutreten. So bekam er denn auch einmal den berühmten Abälard zum Zuhörer. Allein dieser bedeutendste unter seinen Schülern sollte auch sein heftigster Widersacher werden. Denn kaum fing Abälard selbst zu dociren an, so sprach er sich in der schärfsten Weise über den Nominalismus sowohl als den Tritheismus seines Lehrers aus, dessen Meinungen er geradezu als insanas bezeichnete[1]). Hiedurch wurde Roscelin so erbittert, daß, als Abälard 1119 seine introductio ad theologiam herausgab, in der er allerdings den Gegensatz wider den Tritheismus bis zum Sabellianismus übertrieben hatte, Roscelin ihn beim Bischofe von Paris als Ketzer verklagte. Ein Brief Abälard's an den Bischof, worin er sich hiegegen vertheidigt und zu einer Disputation mit Roscelin erbietet[2]), ist das letzte Actenstück, welches

---

1) So wenigstens den Nominalismus Roscelin's in der kürzlich von Cousin herausgegebenen Dialektik p. 471.

2) Ep. 21 in der Sammlung bei Düchesne p. 334. Daß dieser Brief, dessen Autor selbst nur mit seinem Anfangsbuchstaben P. sich bezeichnet, von Abälard herrühre, ist freilich seit Buläus oft bezweifelt worden; allein in einem Ms. der königl. Bibliothek zu Paris hat derselbe ausdrücklich die Ueberschrift: Petri Abaelardi Epistola, s. die hist. lit. de la France T. XII p. 111; und gegen die Abfassung durch Abälard kann wenigstens der Umstand nicht entscheidend seyn, daß dann Roscelin etwa 60—70 Jahre alt geworden seyn müßte; denn was läge hierin so Unwahrscheinliches? Rührt nun der Brief von Abälard her, so kann die darin erwähnte Schrift, auf die Roscelin seine Anklage wegen Ketzerei gründete, nur die Introductio seyn (welche ja auch wirklich im J. 1121 auf der Synode zu Soissons als ketzerisch verworfen wurde), und der Pariser Bischof, an den der Brief gerichtet ist, und der gleichfalls nur mit seinem Anfangsbuchstaben G.

von ihm handelt. Möglich, daß er, wie Wilhelm von Champeaux, durch die Demüthigung, welche ihm gerade von diesem Schüler widerfuhr, zur Besinnung und Einsicht gekommen ist; aber Data, welche dieß bezeugten, besitzen wir nicht [1]). In der öffentlichen Meinung war er jedenfalls von Anselm besiegt, und zur Zeit Johann's von Salisbury schon († 1180) galten Mann und Lehre als — verschollen [2]).

---

bezeichnet wird, muß dann Girbert seyn, welcher dieses Amt in den JJ. 1114—1124 bekleidete.

1) Auf keinen Fall ist er nämlich der Roscelin, welchen das chron. Malleacense ad a. 1103 (bei Labbe: Biblioth. T. II p. 217) als einen frommen Mönch in Aquitanien rühmt.

2) Haec opinio, sagt J. v. S. (obwohl zunächst nur vom Nominalismus R.'s), cum Rocelino suo fere omnino jam evanuit. Metalog. II, 17. Vgl. auch den Policrat. VII, 12.

Achtes Capitel.

Die Lehre vom Ausgange des h. Geistes — Anselm und die Griechen [1].

Bei der Ausbildung der Lehre von der Dreieinigkeit hatte sich der Occident von Anfang an mehr thetisch, der Orient antithetisch verhalten. Dort hatte der Glaube im Allgemeinen leicht und sicher den rechten Ausdruck für seinen Inhalt gefunden; hier hatte er die erschütterndsten Kämpfe durchmachen müssen und längere Zeit hin und her geschwankt, ehe die befriedigende Formel sich feststellte.

Den schwersten Kampf hatte er mit dem Arianismus zu bestehen gehabt. In seiner ersten und schroffsten Gestalt war derselbe zwar bald überwunden worden; als Semiarianismus aber behauptete der Arianismus noch über ein halbes Jahrhundert die Herrschaft, und als er schon in Beziehung auf den Sohn die Homousie zuzugeben begann, hielt er um so hartnäckiger an der Heterousie in Beziehung auf den h. Geist fest. Denn da er von der alten (subordinatianischen) Anschauung nicht lassen konnte, die Trinität als die Abstufung Gottes zur Schöpfung aufzufassen, so erschien ihm wenigstens der Geist als ein halb schon Ge-

---

1) Opp. T. I p. 71—90.

schöpfliches, folglich Anderartiges gegen den Vater und den Sohn, und so ließ er denselben auch nicht unmittelbar von dem Vater, sondern erst von dem Sohne ausgehen, weil dieser selbst schon ihm zwischen dem Vater und der Schöpfung in der Mitte stand. Dem gegenüber schien nun das Interesse des Homousianismus zu fordern, den Geist gerade nicht von dem Sohne, sondern lediglich von dem Vater, d. h. eben so unmittelbar, wie den Sohn, von dem Vater ausgehn zu lassen, und so stellte sich denn in dem Kampfe mit den Pneumatomachen, wie man jene Semiarianer nannte, griechischer Seits als orthodoxe Lehre fest, daß der Geist nicht minder unmittelbar, als der Sohn, von dem Vater ausgehe, daß der Vater die μία ἀρχή des Geistes wie des Sohnes sey, und daß die ἐκπόρευσις des Geistes sich höchstens dadurch von der γέννησις des Sohnes unterscheide, daß sie durch den Sohn erfolge. Aber eine ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ Υἱοῦ zu behaupten, gilt schon den Antiochenern des fünften Jahrhunderts als „Blasphemie"[1]), und je mehr von da an ein starrer und steifer Orthodoxismus in der griechischen Kirche an die Stelle der frühern unruhigen Beweglichkeit trat, um so mehr fixirte sich das Ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνον, obwohl seit dem Siege über die Pneumatomachen (381) kein Gegner mehr dazu nöthigte.

Weit unbefangener verhielt sich die lateinische Kirche. Schon Augustin erkannte, daß das Interesse des Homousianismus vielmehr die völlige Gleichstellung des Sohns mit dem Vater auch in Beziehung auf den Geist erfordere, und

---

1) Vgl. z. B. Theodoret in Cyrilli Anath. IX. Opp. (ed. Schulz) T. V p. 47.

daß dieser, wenn er denn doch nicht minder der Geist des Sohns, als der Geist des Vaters sey, auch von Jenem sowohl, als von Diesem ausgehen müsse, daß er überhaupt, als die dritte Person der Gottheit, nur die Einheit der beiden andern seyn, also auch nur von Beiden ausgehen könne[1]). Und so sehr fand die lateinische Kirche erst hierin die letzte Consequenz der Dreieinigkeitslehre, daß sie die **processio ex utroque** zum Losungsworte der Orthodoxie dem anfänglichen Arianismus der germanischen Eroberer des Abendlandes gegenüber erhob; weßhalb, als der angesehenste Fürst derselben, der König der Westgothen, Reccared, im J. 589 zur katholischen Kirche übertrat, die Synode zu Toledo die Einrückung eines entsprechenden Zusatzes (filioque) in das Nicäno-Constantinopolitanische Symbolum beschloß.

Eben hieran aber entzündete sich eine lebhafte Controvers. Die Griechen beschuldigten die Lateiner, sowie das **Filioque** ihnen bekannter wurde, einer Verfälschung des Symbols, und wenn auch Leo III. ihnen den Grund zu dieser Anklage nahm, indem er (809) die Lateiner ermahnte, allerdings das ehrwürdige Bekenntniß unverändert zu lassen, so beschwichtigte er doch damit das einmal erwachte Mißtrauen der Griechen nicht; denn diese erklärten nunmehr die lateinische Lehre selbst (der natürlich auch Leo nichts hatte vergeben wollen) für eine Neuerung. Ja Photius scheute sich nicht, sie in der bekannten Encyclica[2]), wodurch er 867 die griechische Kirche zum Bannfluche über Nicolaus I. ein-

---

1) Vgl. bes. de Trin. V, 14, 15.

2) Ep. 11 unter seinen Briefen.

lud, als dieser die neubekehrte Bulgarei zu seinem Sprengel ziehen wollte, von einer „Eingebung des Bösen" abzuleiten. Begreiflicherweise steigerte sich nun auch lateinischer Seits der Eifer, mit dem man an einer Lehre festhielt, in welcher man einen dogmatischen Fortschritt erkannte, und deren Bestreitung von Seite der Griechen man sich nur aus einem Reste von Subordinatianismus erklären konnte, der Jenen von den Zeiten des Arianismus her geblieben sey. Als daher im elften Jahrhundert, bei Gelegenheit der sogenannten Artomachie[1]), der Constantinopolitanische Patriarch Michaël Cerularius die Vorwürfe des Photius erneuerte, legten auch die Legaten Leo's IX. am 16. Juli 1054 eine Excommunicationsschrift wider die neuen „Pneumato- oder vielmehr Theo-Machen" auf dem Altare der Sophieenkirche nieder und schüttelten, wie es heißt, den Staub von ihren Füßen.

Nichtsdestoweniger gab man lateinischer Seits nie die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung auf, und so lud denn schon Urban II. zu jener Synode, welche er im J. 1098 zu Bari versammelte, auch die zahlreichen griechischen Bischöfe ein, welche damals in Unteritalien Sitz und Sprengel hatten. Hier war es nun, wo Anselm, wie wir B. I, S. 345 ff. gesehen haben, die lateinische Lehre so siegreich vertheidigte, daß, wenn auch nur einige wenige Griechen sich wirklich überzeugen ließen, doch keiner zu widersprechen wagte, als die Lehre, der Geist gehe nicht von dem Sohne aus, feierlich verworfen wurde. Der Ruf von dieser Synode erscholl durch das ganze Abendland, und von mehreren

---

1) S. B. I, S. 527.

Seiten wurde Anselm aufgefordert, Das, was er mündlich mit solchem Erfolge verfochten hatte, doch auch schriftlich auszuführen. Insbesondere war es der Bischof Hildebert von Mans, der ihn, als Anselm im J. 1100 nach England zurückkam, dringend darum bat [1]), und da allerdings die erste Zeit nach der Rückkehr ihm hinreichende Muße ließ, so schrieb Anselm entweder noch im J. 1100 oder in dem J. 1101 [2]) den liber de processione Spiritus Sancti, zu dessen Betrachtung wir jetzt übergehn.

Das, was dieses Werk von den vielen gleichnamigen, die die große Controvers schon hervorgerufen hatte, unterscheidet, ist, daß es zum ersten Male von dem gemeinsamen Trinitätsbegriffe beider Kirchen aus die lateinische Lehre als die einzig consequente d. h. eben diesem Begriffe entsprechende zu erweisen sucht. In der bisherigen Polemik der Lateiner hatte es sich hauptsächlich nur um die Abwehr des

---

1) S. den Brief III, 160, der deutlich ein Begrüßungsbrief an Anselm nach dessen Rückkehr nach England ist, also in den letzten Monaten des J. 1100 geschrieben seyn muß, da Anselm im August 1100 von der Casa Dei nach England aufbrach. Anselm's Antwort auf diesen Brief, welcher das Buch selbst beigegeben war, ist IV, 10, und wieder Hildebert's Danksagung dafür III, 53. Nach Robert de Monte (ad Guill. Gemmetic. bei Düchesne p. 264. 65) hat vorzugsweise jener Brief Hildebert's Anselmen zur Abfassung unsres Buchs bestimmt, und in den ältern Ausgg. wird dasselbe daher auch geradezu als Epistola (ad Hildebertum) bezeichnet.

2) Vor dem Ende des J. 1101 muß das Buch jedenfalls geschrieben seyn, da der Brief, mit welchem Anselm es an Waltram von Naumburg (s. B. I, S. 526) übersendet, diesen noch als Anhänger Wibert's (des Gegenpapstes Clemens III.) bezeichnet, Wibert aber chon zu Ende des J. 1100 starb, womit unstreitig auch Waltram's Anhängerschaft ein Ende nahm. Die Kunde davon mußte aber wenigstens binnen Jahresfrist nach England gelangen (s. A. 1 a. a. O.).

Vorwurfs der Neuerung gehandelt. Man hatte daher Sammlungen von patristischen Zeugnissen veranstaltet, um das Alterthum der lateinischen Lehre zu erweisen. Solche Sammlungen waren die Schriften Alcuin's, Theodulf's von Orleans u. A. gewesen. Einen weiteren Schritt hatte dann der Mönch von Corbie, Ratramnus, in seiner ausführlichen Gegenschrift gegen die Encyclica des Photius[1]) unternommen. Er hatte das kirchliche Recht der lateinischen Lehre überhaupt, deren Orthodoxie, wenn ich so sagen darf, nachzuweisen gesucht, und zu diesem Behufe im ersten Buche seines Werks[2]) die Schriftmäßigkeit derselben, im zweiten die Bezeugtheit bei den Vätern, im dritten die Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen der alten Kirche dargethan. Allein auf die innere, theologische Begründung hatte auch er sich nicht eingelassen; Anselm war der Erste, welcher hiezu fortschritt, und eben dieß macht das Interesse unsres Buches aus.

Gleich im ersten Capitel stellt Anselm die Operationsbasis fest, nämlich die gemeinsame Lehre der Griechen, wie der Lateiner, nachdem er in der Vorrede als seinen Zweck angegeben hat, die Griechen von Dem, was sie mit den Lateinern zusammen bekennen, zu Dem, was sie vor der Hand noch verwerfen, hinüberzuleiten. Zuvörderst also lehren beide Theile, daß der Vater, der Sohn und der Geist Ein Gott sind, und zwar nicht bloß zusammen, sondern

---

1) Bei D'Achéry: Spicileg. (ed. II) T. I p. 63 sqq.

2) Das Ganze zerfällt nämlich in 4 BB., von denen die drei ersten sich lediglich mit der Lehre von der processio ex utroque beschäftigen, weil Ratramnus nur diese für einen wesentlichen Differenzpunct hält. Im vierten bespricht er dann die übrigen Puncte.

auch jeder für sich schon; daß Vater, Sohn und Geist aber nicht etwa nur verschiedene Namen für Gott sind, wie wenn derselbe z. B. heiliger Geist genannt würde, weil er Geist, und weil er heilig ist; sondern Vater, Sohn und Geist bezeichnen eine wirkliche Dreiheit, und der h. Geist wird daher auch näher als der Geist des Vaters und des Sohnes oder als der Geist Gottes bestimmt, nicht bloß als Geist oder heiliger Geist überhaupt[1]). Weiter lehren beide Theile, daß diese Dreiheit darin ihren Grund hat, daß Gott in einer doppelten Weise — Gott von Gott ist, und Gott, von dem Gott ist (Deus de Deo, und Deus, de quo est Deus). Sohn und Geist haben nämlich, was sie sind, von dem Vater, sind also Gott von Gott, und der Vater ist im Verhältnisse zu ihnen Gott, von dem Gott ist; aber mit dem Unterschiede, daß er dieß (nämlich Deus, de quo est Deus) als Vater nur im Verhältnisse zu dem Sohne ist, wie der Sohn Sohn nur im Verhältnisse zu dem Vater, während der Vater zu dem Geiste sich einfach als Deus de quo est Deus verhält, und der Geist zu ihm als Deus de Deo[2]). Diese innern „Verhältnisse" constituiren eine

---

1) Nomen — Spiritus Sancti, ideo quia Sp. S. alicujus intelligitur spiritus, pro relativo nomine ponitur. Nam quamvis Pater sit spiritus et sanctus, et Filius sit spiritus et sanctus: non est tamen Pater alicujus spiritus, nec Filius alicujus est spiritus, sicut Sp. S. alicujus est spiritus; est enim spiritus Dei et spiritus Patris et Filii.

2) Alio modo intelligitur Filius esse de Patre, et aliter Sp. Sctus; Filius enim est de Patre suo, i. e. de Deo qui est Pater ejus, Sp. Sctus vero non est de Deo Patre suo, sed tantum de Deo qui est Pater. Ergo Filius secundum quod est de Deo, dicitur Filius ejus, et ille de quo est, Pater ejus, Sp. Sctus au-

Dreiheit in Gott, weil es eine Unmöglichkeit ist, daß z. B. der Sohn eben Dessen Vater sey, von dem er der Sohn ist, weil folglich der Sohn nicht der Vater, der Vater nicht der Sohn seyn kann, weil sie Andere gegen einander, mithin Mehrere seyn müssen.

Von dieser Operationsbasis aus bestimmt dann Anselm in c. 2 und 3 das Operationsverfahren. Alle weitern Bestimmungen in Beziehung auf die Trinität, sagt er, müssen eine doppelte Klippe vermeiden: von der in den eben entwickelten „Verhältnissen" begründeten Dreiheit aus dürfen nie in Beziehung auf das göttliche Wesen Schlüsse gezogen werden, welche dessen Einheit aufheben, und ebenso von dieser Einheit aus nie Schlüsse in Beziehung auf jene „Verhältnisse," welche die in denselben begründete Dreiheit aufheben [1]). So richtig es z. B. ist, daß der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater ist, daß sie also An-

---

tem non secundum quod est de Deo, est filius ejus, nec ille de quo est, pater ejus.

1) Sequitur enim secundum unitatis Dei, quae nullas habet partes, proprietatem, ut quicquid de uno Deo, qui totus est quicquid est, dicitur, de toto Deo Patre dicatur et de Filio et de Sp. Scto, quia unusquisque solus et totus et perfectus Deus est. Supradicta vero relationis oppositio, quae ex hoc nascitur, quia supradictis duobus modis Deus de Deo est, prohibet Patrem et Filium et Sp. Sctum de invicem dici et propria singulorum aliis tribui. Sic ergo hujus unitatis et hujus relationis consequentiae se contemperant, ut nec pluralitas, quae sequitur relationem, transeat ad ea, in quibus praedictae simplicitas sonat unitatis, nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem relatio significatur; quatenus nec unitas amittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio, nec relatio perdat quod suum est, nisi ubi obsistit unitas.

dere gegen einander, daß sie Mehrere sind, so falsch würde es seyn, wollte man nun, vermittelst des eben so richtigen Satzes, daß Beide Gott sind, den Schluß ziehn: folglich seyen sie mehrere Götter. Denn dann würde man auf Gott als Gott, d. i. auf das Wesen übertragen, was nur von dem Vater als Vater und dem Sohne als Sohne gilt, daß sie nämlich Mehrere sind; man würde von diesem „Verhältnisse" aus einen Schluß auf das Wesen machen, und zwar einen solchen, der dessen Einheit aufhebt. Aber eben so verkehrt wäre es, wollte man von dem Satze aus, daß Gott Vater ist, weil derselbe auch Sohn und Geist ist, den Schluß ziehn: folglich müßten der Sohn und der Geist auch Vater seyn. Denn dann würde man von der Einheit des Wesens aus einen Schluß auf die gegenseitigen Verhältnisse machen, und zwar einen solchen, der die in diesen begründete Mehrheit aufhebt. Mit Recht kann man ferner den Satz aufstellen: Deus est de Deo. Aber hieraus schließen wollen, daß nun auch der Vater sowohl, als der Sohn und der Geist, Gott von Gott sey, hieße wieder den eben mit dieser Beziehung Gottes zu sich gesetzten Unterschied aufheben. Denn weil es unmöglich ist, daß Der, welcher von Einem stammt, eben Der sey, von welchem er stammt[1]), können weder der Sohn und der Geist im Verhältnisse zu dem Vater — Gott, von dem Gott ist, seyn, noch der Vater im Verhältnisse zu ihnen Gott von Gott. Sondern im

1) Quippe nec natura permittit, nec intellectus capit, existentem de aliquo esse de quo existit, aut de quo existit esse existentem de se. Dieß ist ein Satz, den Anselm in den verschiedenartigsten Wendungen wiederholt, und auf den er nicht geringes Gewicht legt, weil er darauf die Besonderheit der Personen gründet.

Verhältnisse zu dem Vater können Sohn und Geist nur Gott von Gott seyn, wie der Vater im Verhältnisse zu ihnen nur Gott, von dem Gott ist.

Allein wohl kann gefragt werden, fährt Anselm fort und geht damit in c. 4 zur Eröffnung des Streites selbst über, wie der Sohn und der Geist zu einander sich verhalten. Denn damit, daß Beide in ihrem Verhältnisse zu dem Vater Gott von Gott sind, ist noch nicht ausgeschlossen, daß sie in ihrem Verhältnisse zu einander, der Eine wenigstens, doch auch Gott, von dem Gott ist, seyn können. Vielmehr, wenn es richtig ist, was die Kirche lehrt, daß sie beide Gott sind, Gott aber nur entweder Deus de quo est Deus oder Deus de Deo seyn kann, ist es ganz nothwendig, daß sie sich in dieser Weise zu einander verhalten, d. h. daß der Eine von ihnen Deus de quo est Deus, und der Andre Deus de Deo ist [1]). Und dann kann nur ein Doppeltes stattfinden: entweder muß der Geist im Verhältnisse zu dem Sohne Deus de quo est Deus seyn, und der Sohn Deus de Deo, oder der Sohn ist im Verhältnisse zu dem Geiste Deus de quo est Deus, und der Geist Deus de Deo [2]). An sich nun, d. h. nur die Einheit des Wesens in's Auge gefaßt, läßt sich sowohl das Eine, als das Andere behaupten. Reflectirt man z. B. auf die Einheit des Geistes mit dem Vater, so läßt sich

---

1) Quod qui negat, neget etiam necesse est — aut Filium Deum esse, aut Spiritum Sanctum Deum esse, aut Deum esse de Deo: quia ex his sequitur quod dico.

2) Necesse est ergo Spiritum Sctum esse de Filio, si potest monstrari Filium non esse de illo.

behaupten, daß, wenn der Sohn von dem Vater stammt, er auch von dem Geiste stammen müsse, weil der Geist Ein Gott mit dem Vater sey. Oder auf die Einheit des Sohns mit dem Vater gesehn, kann man sagen: wenn der Geist von dem Vater ausgeht, muß er auch von dem Sohne ausgehn, weil der Sohn Ein Gott mit dem Vater ist. Nur dann könnte man die Richtigkeit dieser Folgerung bestreiten, wenn man eben die Wesens-Einheit des Geistes und des Sohnes mit dem Vater bestritte, d. h. den Sohn und den Geist für einen anderen Gott, als den Vater, erklärte, oder wenn man etwa gar den Hervorgang Gottes aus Gott nicht als den eines Ganzen aus dem Ganzen betrachten wollte, sondern das Theilverhältniß, wie auch immer, darauf übertrüge [1]). Sind dagegen Sohn und Geist, wie die Kirche lehrt, ganz der selbe Gott, wie der Vater, so ist die Alternative vollkommen begründet: entweder müsse der Sohn, wie vom Vater, auch vom Geiste stammen, oder der Geist gehe, wie vom Vater, auch vom Sohne aus. Dennoch macht sich Anselm den Einwurf, daß man vielleicht auch die Folgerung aufstellen könne: dann müsse der Geist, wie der Sohn, gezeugt werden, und der Sohn, wie der Geist, ausgehn. Aber diese Folgerung, sagt er, würde gegen die

---

1) Sed Deus nullam habet partem — necesse est igitur, ut, si est Deus de Deo, totus sit de toto. Cum ergo Filius dicitur esse de Deo, qui est Pater et Spiritus Sctus: aut alius totus erit Pater, alius totus Spiritus Sctus, ut de toto Patre sit, et non de toto Spiritu Scto; aut, si idem totus Deus est Pater et Spiritus Sctus, ex necessitate, cum est de Deo toto, qui unus totus est Pater et Spiritus Sctus, est pariter de Patre et Spiritu Scto (si non repugnat aliud).

eine der beiden Grundregeln verstoßen, über die wir oben (c. 3) übereingekommen sind, daß nämlich die Folgerungen aus der Einheit des Wesens nie bis zur Aufhebung des Unterschieds der Personen getrieben werden dürfen; denn welcher Unterschied würde zwischen Sohn und Geist noch übrig bleiben, wenn Beide ganz in der selben Weise aus dem Vater hervorgingen? Unmöglich könnten sie dann noch Andere gegen einander seyn[1]). Behaupte ich aber: entweder müsse der Sohn auch vom Geiste gezeugt werden, oder der Geist auch vom Sohne ausgehn, so ist das eine Folgerung, bei der der Unterschied Beider vollkommen bestehen bleibt; denn ich erkläre ja nicht Beides, sondern nur das Eine von Beidem für wahr. Also, wie gesagt — stammt der Sohn nicht vom Geiste, so muß der Geist von dem Sohne stammen, dabei bleibt es, und läßt sich Jenes als falsch erweisen, so ist Dieses wahr[2]). Nun ist aber eine Ableitung des Sohnes von dem Geiste eine trinitarische Unmöglichkeit. Denn wollte man eine Zeugung des Sohnes von Seiten des Geistes annehmen, so hieße das so viel als den Geist zum Vater des Sohnes machen und den Sohn zum Sohne des Geistes. An ein Ausgehn aber des Sohnes von dem Geiste kann man nicht denken, weil dann der Sohn der Geist des Geistes werden würde und Dieser nicht mehr der Geist des Sohnes bleiben, was doch auch die Griechen leh-

---

1) Habent utique a Patre esse Filius et Spiritus Sanctus, sed diverso modo, quia alter nascendo, alter procedendo; ut alii sint per hoc ab invicem.

2) Non potest non esse (Sp. Sctus) de Filio, si non est Filius de Sp. Scto. Nulla enim alia ratione potest negari Sp. Sctus esse de Filio.

ren. Folglich kann nur das Andere das Richtige seyn, daß der Geist von dem Sohne ausgeht.

Da diese Alternative einerseits auf den Homousianismus, andrerseits aber darauf sich stützt, daß der Geist mit dem Sohne das Gott-von-Gott-seyn theile, weßhalb man entweder auf seiner Seite eine Abhängigkeit auch vom Sohne, oder auf Seiten des Sohns eine Abhängigkeit auch vom Geiste statuiren müsse, so bemerkt Anselm in c. 5, daß vielleicht die Griechen das Gott-von-Gott-seyn des Geistes bestreiten möchten, zumal da das Symbolum, dessen Zusatz ihnen so anstößig sey, zwar vom Sohne, aber nicht von dem Geiste ausdrücklich diesen Terminus gebrauche. Indessen bezweifelt Anselm, ob die Griechen im Ernste dieß thun werden, da sie ja doch das Ausgehn des Geistes vom Vater lehren und nicht läugnen werden, daß der Vater Gott sey, oder daß der Geist es sey. Zu Bari sey aber ein lateinischer Bischof aufgetreten „von nicht geringem Ansehen bei den Seinen," und habe in der That geläugnet, daß der Geist Gott von Gott sey. So wolle er Diesen hier widerlegen, weil er damals nicht Zeit gehabt. Ueber die positive Meinung dieses Bischofs giebt jedoch Anselm nichts Näheres an. Es erhellt nur aus c. 6, daß derselbe das Ausgehn des Geistes mit seiner Sendung (missio) oder Verleihung (datio) identificirte. Wahrscheinlich dachte er sich also den Geist als eine Art von πνεῦμα ἐνδιάθετον, welches erst durch die Sendung zum προφορικόν werde. Anselm nun hält ihm entgegen, daß, wenn der Geist nicht von und aus dem Vater sey, er auch mit dem Vater zusammenfalle, kein Anderer als der Vater, keine eigene Person seyn könne. Denn worauf sonst wolle man seine

Anderheit von dem Vater basiren, wenn man ihn doch für den selben Gott mit dem Vater erkläre? [1]) Setze man z. B. den Unterschied Beider darein, daß der Vater einen Sohn habe, der Geist aber keinen, so sey das zwar wohl ein Unterschied, allein dabei werde das Fürsichseyn Beider schon vorausgesetzt, nicht dadurch begründet. Oder sage man, der Vater habe eben einen Geist, welcher von ihm ausgeht, der Geist aber nicht, so sey wohl auch Das ein Unterschied, allein begründet werde hiedurch ihre Anderheit auch nicht, sonst würde nach der griechischen Lehre der Geist mit dem Sohne zusammenfallen, weil dieser nach ihr ja auch keinen Geist hat, welcher von ihm ausgeht, nach der lateinischen aber der Sohn mit dem Vater, weil er eben einen Geist hat, welcher von ihm ausgeht. Man könne endlich gerade Das als den Grund ihrer Anderheit bezeichnen, daß der Geist — der Geist des Vaters sey. Allein in Wahrheit setze auch Das Beider Anderheit schon voraus; denn so wie man zwei Menschen schon als für sich seyend denken müsse, um den einen z. B. als den Herrn des andern bezeichnen zu können, so lasse sich auch der Geist nicht als Geist des Vaters bezeichnen, ohne daß man ihn schon von dem Vater unterschieden habe. Aber wohl könne man in das Geist-seyn des Geistes auch seine Anderheit von dem Vater setzen, wenn das Selbe, was ihn zum Geiste des Vaters mache, auch Das sey, was ihn zu einem Anderen als der Vater mache. Und allerdings könne seine Anderheit von dem Vater nicht als ein Zweites zu seinem Geist-seyn

---

1) Si non est hoc ipsum de Patre, quod est: cum sit unus idemque Deus, qui Pater, inveniri nequit, unde sit alius a Patre.

hinzukommen, so daß er etwa erst Geist wäre, dann ein Anderer als der Vater, und dieß zwar würde[1]); denn dann könnte dieß Verhältniß überhaupt kein ewiges seyn. Sondern mit seinem Geist-seyn müsse auch seine Anderheit von dem Vater gesetzt seyn. Beides könne aber nur in der Begründetheit (Abgeleitetheit) seines Seyns überhaupt seinen Grund haben. Wolle man ihm nämlich kein selbstständiges Seyn beilegen, wie dem Vater (und dann würde man zwei Götter erhalten), so könne man ihm nur ein begründetes (abgeleitetes), d. h. ein Seyn von und aus dem Vater zuschreiben. Eben damit aber sey auch seine Anderheit von dem Vater gesetzt, weil er nicht von und aus dem Vater seyn könne, ohne für sich zu seyn oder ein besonderes Seyn zu haben, d. i. alius a Patre zu seyn[2]). In diesem seinem esse et existere de Patre besteht nun auch, fährt Anselm in c. 6 fort, sein Ausgehn (procedere) vom Vater. Denn wollte man hierunter nur sein Ausgehn in die Welt, seine Sendung und Verleihung verstehen, so würde man seine Anderheit von dem Vater, d. i. seine Persönlichkeit von der Creatur abhängig machen. Denn seine

1) Contingit enim aliquem esse quod est, priusquam sit alius, et contingit aliquem alium in existendo fieri. — Namque primus homo, priusquam de illo esset homo aliquis, erat ipse homo, sed non erat alius; cum vero primum extitit de illo aliquis, et ille de quo extitit, postquam fuit, factus est alius, et qui de illo extitit, simul habuit et esse et alium esse. Aut ergo Spiritus Sctus — postquam fuit, factus est a Patre alius, aut habet in existendo, unde alius dicitur. Sed etc.

2) Videtur itaque quod Sp. Sctus non sit per aliud a Patre alius, nisi quia ab illo habet esse quod est, quamvis alio suo modo quam Filius.

Sendung oder Verleihung ist eben seine Mittheilung an die Creatur, sein Ausgehn zur Heiligung des Geschöpfes [1]). Dieses Ausgehn verhält sich aber zu seinem (ewigen) Ausgehn von dem Vater wie das Accidentelle zum Substantiellen. (Wiewohl, setzt Anselm sogleich hinzu, für ihn auch die Mittheilung nichts Accidentelles ist. Alle Accidentalität fällt vielmehr auf die Seite der Creatur. Denn auf deren Seite geht eine Veränderung vor, und zwar eine Veränderung, die auch nicht vorgehn könnte. Der Geist bleibt unwandelbar, was er ist, gerade wie das Licht das Selbe bleibt, mag es in das Auge des Menschen fallen oder nicht. Diesem „accidirt" etwas, wenn es sehend wird, nicht jenem [2])). Doch wie man auch das procedere fasse, ob man darunter sein (ewiges) esse de Patre oder sein mitti und dari oder Beides verstehe (denn allerdings ist auch sein mitti und dari ein procedere [3])): jedenfalls geht er, wenn von dem Vater, von Gott aus, sagt Anselm c. 7, und dieß sein esse et procedere de Deo ist es, worauf wir Lateiner unsre Lehre

---

1) Si non est aliud Spiritui Scto procedere, quam mitti et dari: non est alius a Patre — nisi cum datur vel mittitur; quod nemo, puto, intelligit. Semper enim est alius a Patre Spiritus Sctus, etiam ante creaturam; non autem datur vel mittitur, nisi creaturae.

2) Cum enim caecus in luce non sentit lucem, non magis nec minus habet aliquid lux; et si (depulsa caecitate) sentiat caecus lucem, circa illum fit motus, non circa lucem.

3) De illa quippe processione, qua datur vel mittitur, non incongrue Dominum sic dixisse intelligimus (Jo. 3, 8): Spiritus ubi vult spirat, et vocem ejus audis, et nescis unde veniat, aut quo vadat. — Cum enim datur, quasi de occulto venit et procedit, cum vero subtrahitur, quasi ad occultum vadit et recedit.

gründen, indem wir behaupten, daß, wenn er Gott von Gott ist, er auch von dem Sohne, der gleicher Gott wie der Vater ist, ausgehn müsse. Denn das kann wohl keine Frage seyn, daß er nicht von dem Vater als Vater, sondern von dem Vater als Gott ausgeht, d. h. daß der Grund seines Seyns das Wesen, die Gottheit des Vaters ist, nicht die Vaterschaft desselben. Diese „Relation" hat nämlich ihr entsprechendes Correlat einzig und allein am Sohne, so daß Gott nur in so fern Vater ist, als er den Sohn zeugt. Selbst angenommen jedoch, daß der Geist von dem Vater als Vater ausginge, selbst dann würde eben aus der Correlation des Vaters und des Sohnes folgen, daß er auch von dem Sohne ausgeht. Doch, wie gesagt, nicht von der Vaterschaft, sondern von der Gottheit des Vaters geht der Geist aus, und da nun die Gottheit des Vaters Eine und die selbe mit der Gottheit des Sohnes ist, so geht er, wenn von jener, auch von dieser aus.

Dieses Resultat sucht Anselm nunmehr exegetisch zu begründen (c. 8—12). — Zuvörderst richtet er eine Frage an die Griechen (c. 8). Gewiß ist unter dem „Einen wahren Gotte," von dem der Herr sagt, daß seine Erkenntniß das ewige Leben sey (Joh. 17, 3), zunächst der Vater zu verstehen, und doch wird kein Grieche behaupten wollen, nur der Vater sey der Eine wahre Gott. Gesetzt nun, der Herr hätte dort hinzugefügt: „und von diesem Einen wahren Gott geht der h. Geist aus": würden die Griechen zu folgern wagen, er gehe nur von dem Vater aus? — Doch die eigentlichen Beweisstellen für Anselm sind Joh. 14, 26 und 15, 26. Dort heißt es, der Vater werde den Tröster, den h. Geist, in des Sohnes Namen senden; hier: der

Sohn werde ihn von dem Vater senden. „In des Sohnes Namen" kann nur bedeuten: so, als ob der Sohn ihn sende, und „von dem Vater": so, als ob der Vater ihn sende. Dort wird also gesagt, daß die Sendung von Seiten des Vaters so zu verstehen sey, als ob zugleich der Sohn, hier, daß die Sendung von Seiten des Sohnes so zu verstehen sey, als ob zugleich der Vater ihn sende. Zeigt dieß nicht deutlich, daß ihn eben Beide senden, und zwar so, daß dieß Eine und die selbe Sendung ist?[1]) Dann muß er aber auch zu Beiden in dem selben Verhältnisse stehn, nämlich eben so sehr der Geist des Sohns, als der Geist des Vaters seyn, und ist dieß der Fall, so muß er auch von dem Sohne ausgehn d. i. sein Seyn haben. Denn stammte er nicht von dem Sohne, wie könnte ihn Dieser senden, als seinen Geist senden?[2]) Man müßte denn eine Mittheilung (datio) des Geistes auch an den Sohn statuiren, d. h. annehmen, der Sohn empfange ihn erst von dem Vater, um ihn eben zu senden, besitze ihn aber nicht von sich aus. Nun ist es zwar richtig, daß der Sohn in so fern den Geist von dem Vater hat, als er überhaupt sein Seyn von demselben hat, und mit seinem Seyn auch

---

1) Ut nec Pater mittat, nisi cum Filius mittit, nec Filius mittat, nisi cum mittit Pater.

2) Cur enim magis dat Filius Spiritum Sctum, quam Spiritus Sctus Filium? Aut cur magis Spiritus Sctus est Filii, quam Filius Spiritus Scti? — Si autem dicunt, quia Sp. Sctus mittit etiam Filium, sicut idem ipse dicit per prophetam (Jes. 48, 16): Et nunc Dominus Deus misit me, et Spiritus ejus: hoc secundum hominem, quem gerebat, intelligendum est, qui Patris et Sp. Scti una voluntate et dispositione mundum redempturus in mundo apparuit.

dieß, daß der Geist von ihm ausgeht. Aber etwas ganz Anderes ist es, ein Seyn empfangen, zu dessen Wesen es gehört, daß der Geist von ihm ausgeht, und: den Geist empfangen als etwas dem eigenen Wesen ursprünglich Fremdes. In dem Letztern liegt eine Bedürftigkeit (indigentia), wie sie mit der vollen Gottheit des Sohns unvereinbar ist. Denn es fehlt ihm dann offenbar etwas, was der Vater ergänzen (supplere) muß, und „der Sohn empfängt den Geist" würde heißen: Deus accipit Deum a Deo, was nur dann einen Sinn hat, wenn es bedeutet: Deus est de Deo. Nur so also läßt sich die Sendung des Geistes von Seiten des Sohnes begreifen, daß Dieser an sich schon den Geist hat. — Darauf deutet auch, sagt Anselm c. 10, jene merkwürdige Handlung, von welcher Joh. 20, 22 die Rede ist: daß nämlich der Herr nach der Auferstehung die Jünger angehaucht und dabei gesprochen habe: Nehmet hin den heiligen Geist. Daß dieß eine symbolische Handlung war, d. h. daß nicht etwa der Hauch, welcher damals aus Christi Munde ging, der Geist selbst war, kann keine Frage seyn. Aber was bedeutete dann diese Handlung? Nichts Anderes, als daß der Geist eben so von dem Innersten der Person des Gottmenschen, d. i. von seiner Gottheit ausgeht, wie der Hauch von dem Innersten des Leibes. Denn eben dieser Art des Hervorgangs wegen ist der Hauch, obwohl er dem Stoffe nach nicht zum Leibe gehört, sondern nur ein Element ist, welches dieser für seine Selbsterhaltung verwendet, doch das stehende Bild für Geist in der Schrift, und wenn daher der Prophet sagt (Jes. 11, 4), daß der Messias den Gottlosen durch den Hauch seiner Lippen tödten werde, so ist auch da der Geist gemeint und

sein Ausgehn vom Sohne indicirt[1]). — Einen weitern Beweisgrund entnimmt Anselm (c. 11. 12) aus der Stelle Joh. 16, 13—15, wornach der Geist nichts von ihm selber reden soll, sondern was er hören werde, das werde er reden und den Jüngern verkündigen. Unter diesem „Reden" sey unstreitig ein Lehren zu verstehen, unter dem „Hören" also ein Lernen. Lernen aber heiße: ein Wissen empfangen, und Wissen sey das Seyn des Geistes. Folglich müsse der Geist von dem Selben, von welchem er sein Wissen empfängt, auch sein Seyn empfangen, und so seyen die Worte Christi: „von dem Meinen wird er es nehmen und euch verkündigen" ein Beweis für das Ausgehn des Geistes vom Sohne. Denn „nehmen" oder empfangen könne er nur von seines Gleichen, also nicht von der menschlichen, sondern von der göttlichen Natur des Herrn[2]). Dafür spreche auch das Wort (Matth. 11, 27): „Niemand kennt den Sohn, als nur der Vater, und Niemand den Vater, als nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Denn entweder müsse man hiernach annehmen, auch der Geist erkenne den Vater und den Sohn nur durch des Letzteren Offenbaren, oder, scheue man sich vor dieser Annahme, weil das Offenbaren, von dem hier die Rede sey, nur ein Offenbaren

---

1) Anselm erklärt nämlich diese Stelle nach der bei Ezechiel (36, 26): Auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum, et spiritum meum ponam in medio vestri. Der Geist tödte dadurch den Gottlosen, daß er denselben bekehre. Aber wenn man auch unter dem Impius den Antichrist verstehe: jedenfalls sey es der Geist, nicht der äußere (wenn auch zum Worte geformte) Hauch des Messias, welcher denselben tödten solle.

2) Quod enim divina essentia non est, sub Spiritu Scto est, nec ipse accipit aliquid de hoc, quod sub se est.

an die Creatur sey, so müsse man auch den Geist in das gegenseitige Sich-erkennen des Vaters und des Sohnes mit eingeschlossen denken, wie denn allerdings der Sohn und der Vater nur durch Das, was sie mit dem Geiste gemeinsam sind, nämlich durch ihre Gottheit, sich erkennen. Dann dürfe man aber auch auf Stellen wie Joh. 15, 26, wo ein Ausgehn des Geistes nur vom Vater gelehrt wird, kein zu großes Gewicht legen.

Von c. 13 an geht nun Anselm zur Erörterung mehrerer einzelner, in diesem Streite zur Sprache kommenden Puncte über.

Vor Allem wehrt er (c. 13. 14) den Vorwurf ab, als ob nach lateinischer Lehre „Intervalle" im trinitarischen Processe angenommen werden müßten, weil der Geist, wenn er von dem Sohne ausgehn solle, doch nicht eher ausgehn könne, als bis der Sohn gezeugt worden, folglich erst nach dem Sohne, d. i. später als der Sohn; weßhalb es eben besser sey, Beide unabhängig von einander, aber dann auch gleichzeitig, von dem Vater ausgehn zu lassen; so wie etwa Wärme und Glanz zugleich, aber Jedes für sich, von der Sonne ausgehn. Anselm weist diesen Vorwurf ab, weil sowohl die Lateiner, als die Griechen den trinitarischen Proceß als einen ewigen betrachten, welcher jedes Prius und Posterius ausschließt [1]). Das gebrauchte Bild aber sey ein höchst unpassendes, weil 1) Wärme und Glanz nicht als „Sonne von der Sonne" zur Sonne sich verhal-

1) Similiter enim omnes christianam fidem tenentes confitemur, nec minorem, nec posteriorem Filium esse Patre, quamvis nonnisi de illo sit.

ten, und 2) der Geist dann auch nicht als Geist des Sohnes gedacht werden könne, da es keine Wärme des Glanzes gebe, oder, wenn eine solche, dann auch einen Glanz der Wärme, d. i. einen Sohn des Geistes, so daß mit dem Bilde gar nichts ausgerichtet werde.

Hieran knüpft sich in c. 15 und 16 eine Bestreitung der bei den Griechen neben der gewöhnlichen Vorstellung, die den Ausgang des Geistes völlig unabhängig vom Sohne erfolgen läßt, doch ebenfalls nicht ganz seltenen Vorstellung, die ihn durch den Sohn von dem Vater ausgehen läßt. Verkehrt sey es schon, wenn man sich für diese Vorstellung auf Röm. 11, 36 berufe: Quia ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Denn, wenn man auch bei dem Per ipsum an den Sohn zu denken habe, so bezeichne doch das Omnia offenbar nur die geschaffenen Dinge; wolle man aber doch das Omnia pressen, nun, so seyen auch der Vater und der Sohn mit darunter zu begreifen, et videat mens rationalis, quanta sequatur confusio [1]). Allein auch abgesehn hievon, so könne doch das Durch im Unterschiede von dem Von nur dann einen Sinn haben, wenn es bezeichnen solle, daß der Geist nicht von der Gottheit, sondern von der Vaterschaft des Vaters ausgehe; denn dann könne allerdings sein Ausgang nur durch Vermittelung des Sohns oder näher der Sohnschaft des Sohns erfolgen. Lasse man ihn aber von der Gottheit des Vaters ausgehn, so könne das Per Deitatem Filii nichts Anderes bedeu-

---

1) Impossibile namque est, unam quamlibet de illis tribus personis inter illa Omnia includere, et duas alias excludere.

ten, als: de Deitate Filii, da die Gottheit des Sohnes und des Vaters die selbe sey. Und daß nun der Geist von der Gottheit, nicht von der Vaterschaft des Vaters ausgehe, sey oben (c. 7) gezeigt worden. Die Consequenz aber, daß er dann auch von sich selbst ausgehn müsse, würde gegen den allgemeinen Satz verstoßen, daß überhaupt keine Person, als solche, von sich selbst ausgehn kann, soll sie wirklich ausgehn [1]). Vielleicht könnten aber die Gegner das Ausgehn von der Gottheit des Vaters zugeben, wirft Anselm sich ein, und doch noch ein Ausgehn durch den Sohn behaupten, wie man ja auch von einer Schöpfung durch den Sohn spricht, die doch gleichfalls ein Act ist, der nicht dem Sohne als Sohne, sondern der ihm mit dem Vater gemeinsamen Gottheit zuzuschreiben ist [2]). Allein was gewönnen sie damit? Ist doch Alles, was durch den Sohn geschaffen ist, auch von ihm geschaffen! Selbst wenn es sich mit dem Ausgehn des Geistes verhielte, wie mit einem Teiche, welcher durch einen Bach aus der Quelle sich bildet: geht denn der Teich nur durch den Bach, geht er nicht auch von ihm aus? Oder ist etwa Christus, weil er von David, von Abraham, ja von Adam abstammt, nicht

---

1) Nach dem Satze: quia existens de aliquo, et de quo existit non potest idem esse. S. S. 330 A. 1.

2) Sicut enim, cum Pater facit per Verbum suum, non facit per aliud, quam per hoc, quod ipse est, h. e. per essentialem potestatem, quae est eadem Verbi, et tamen dicitur facere per Verbum: cur non similiter dicimus Spiritum Sctum a Patre procedere per Verbum, cum non procedat a Patre nisi de hoc et per hoc, quod idem est illi cum Filio, quamvis non ut creatura, sed ut idipsum de eodem ipso?

auch der Jungfrau Sohn?[1]) Doch die Griechen werden das procedere urgiren; sie werden sagen, der ursprüngliche Ausgangspunct des Teichs sey denn doch die Quelle, und hierauf, auf das originale principium, ziele das De oder Ex im Unterschiede von dem Per. Bei dem Teiche mag dieß richtig seyn, erwiedert Anselm; denn der Bach liegt ja in der That zwischen Teich und Quelle, und so hat das Per da seinen Sinn. Aber anders verhält es sich in der Trinität; der Sohn trennt sich nicht von dem Vater, sondern bleibt ihm immanent. Folglich kann auch der Geist nicht ursprünglicher (prius = principalius) von dem Vater ausgehn, als von dem Sohne[2]). Ein näherer oder fernerer Ursprung läßt sich da überhaupt nicht unterscheiden; der Ausgang des Geistes ist um nichts weniger ein Unmittelbares, als die Zeugung des Sohns, und so hat das Per da keinen Sinn.

Obwohl nun Anselm das gebrauchte Bild, welches wir schon aus der Schrift gegen Roscelin als ein ihm sehr geläufiges kennen[3]), in so weit verwerfen muß, als der Bach nicht innerhalb der Quelle bleibt, aus der er fließt, so wiederholt er doch auch hier, daß dasselbe ein äußerst treffendes sey, und wendet es selbst auf die in Frage

---

1) Sed neque de Adam est Filius Virginis secundum hunc sensum, sed de limo, de quo factus est Adam.

2) Cum Filius nascens de Patre non exeat extra Patrem, sed in ipso manens, nec loco, nec tempore, nec essentiā divisus sit a Patre; et cum unum sit idemque Patri et Filio id, unde procedit Spiritus Sctus: nec intelligi potest, nec dici debet, Spiritum Sctum procedere de Patre, et non de Filio.

3) S. oben S. 311.

stehende Lehre an, indem er zeigt (c. 17), daß doch auch der Teich nicht aus Dem, wodurch Quelle und Bach sich unterscheiden, sondern aus Dem, wodurch sie Eins sind, entstehe [1]), und daß man daher nicht sagen könne, er entspringe eher (magis) aus der Quelle, als aus dem Bache. Von hier aus widerlegt er in c. 18 den Vorwurf, als ob die lateinische Lehre den h. Geist aus zwei Principien „oder Ursachen" ableite. Dieß thue sie nicht; denn sie leite ihn nicht aus Dem, wodurch Vater und Sohn Zwei, sondern aus Dem, wodurch sie Eins sind, ab. Ueberhaupt aber will er den Ausdruck: Princip oder Ursache nicht auf dieses Verhältniß angewandt wissen, da nur Das, was einen Anfang habe, d. h. aus dem Nicht-seyn zum Seyn gelange, ein Princip, und nur Das, was Wirkung, d. h. ein Gewordenes sey, eine Ursache haben könne. Princip und Ursache sey daher Gott in Beziehung auf die Welt, nicht in Beziehung auf sich selbst. Uebrigens möge man in Ermangelung eines genügenderen Ausdrucks immerhin den Vater und den Sohn das Princip des h. Geistes nennen; nur seyen sie so wenig in dieser, als in Beziehung auf die Welt, zwei Principien, weil überhaupt nicht zwei Götter [2]).

---

1) Videmus — quia rivus non est de hoc, unde aqua fons dicitur, sed de hoc, quod est, i. e. de aqua; nec lacus est de hoc, unde aqua dicitur fons aut rivus, sed de ipsa aqua, quae una et eadem est in fonte et rivo.

2) Quippe cum dicimus Deum principium creaturae, intelligimus Patrem et Filium et Spiritum Sctum unum principium, non tria principia, sicut unum Creatorem, non tres creatores, quoniam per hoc, in quo unum sunt, non per hoc, quod tres sunt, est Pater aut Filius aut Spiritus Sctus principium sive Creator.

In c. 19 und 20 bespricht Anselm das Haupt-Schrift-argument der Griechen, daß es nämlich Joh. 15, 26 ja doch ausdrücklich heiße, der Geist gehe von dem Vater aus. Allein Anselm zeigt, daß die Schrift sehr häufig nur Einer Person beilegt, was sie darum den beiden andern nicht absprechen will[1]). Wenn z. B. der Herr sagt (Matth. 16, 17): „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel“: soll da etwa der Sohn und der Geist ausgeschlossen werden? Oder ist das Offenbaren nur Sache des Vaters als Vaters? Ist's nicht vielmehr Gott, welcher offenbart? Ebenso verhält es sich, wie Anselm schon c. 12 gezeigt hatte, mit der Stelle Matth. 11, 17. Selbst wenn der Herr sagt (Joh. 14, 9): „Wer mich siehet, siehet den Vater“, will er deßhalb den Geist nicht ausgeschlossen wissen, sowie wieder nicht den Vater und den Sohn, wenn er von dem Geiste sagt (Joh. 16, 13), daß derselbe die Jünger „in alle Wahrheit leiten werde“. Denn im Sohne erblickt man auch den Geist, und im Geiste lehrt auch der Vater und der Sohn[2]). Aber, werden die Griechen sagen, das Lehren, das Offenbaren darf allerdings nicht bloß der Einen Person zugeschrieben werden, weil es nämlich an andern Stellen auch den beiden andern zugeschrieben wird;

---

1) Quicquid enim de una persona pronuntiatur, de aliis pariter oportet intelligi, nisi cum hoc, unde aliae sunt, ut dixi, ab invicem, obviare cognoscitur.

2) Non enim per hoc, quia est spiritus alicujus, scilicet Patris et Filii spiritus, sed per hoc, quod unum est cum Patre et Filio, i. e. per hoc, quod Deus est, docet omnem veritatem.

allein wo wird das Ausgehn des Geistes auf den Sohn zurückgeführt? Allein wo wird die Erkenntniß des Geistes für zum ewigen Leben nothwendig erklärt, erwiedert Anselm, und doch wird Niemand behaupten wollen, daß, wenn es Joh. 17, 3 heißt, den Vater und den Sohn erkennen, sey das ewige Leben, der h. Geist nicht mit einbegriffen sey. Oder wer wird behaupten wollen, daß der h. Geist das Leben nicht in ihm selber habe, weil dieß Joh. 5, 26 nur vom Vater und Sohne, nirgends aber vom Geiste gesagt wird? Soll ferner der Geist nicht im Sohne, der Sohn nicht im Geiste seyn, weil der Sohn Joh. 14, 9 nur vom Vater sagt, daß derselbe in ihm, und er im Vater sey? Ja wo steht geschrieben, daß Gott Einer in drei Personen sey u. s. w.? Kurz: Schriftwahrheit kann nicht bloß Das seyn, was wörtlich in der Schrift zu lesen ist, sondern auch Das, was mit Nothwendigkeit aus ihren wörtlichen Aussprüchen folgt, und das ist eben mit der processio ex utroque der Fall.

Noch Eines, sagt Anselm c. 21, muß ich hervorheben. Die Griechen bekennen mit uns, daß der h. Geist sowohl der Geist Gottes, als der Geist des Vaters und der Geist des Sohnes sey. Läßt sich nun wohl annehmen, daß er dieß in verschiedenem Sinne, d. h. daß er in einem andern Sinne der Geist Gottes, in einem andern der des Vaters und des Sohnes sey? läßt sich dieß annehmen, da wir gesehen haben, daß er nicht dem Vater als Vater, dem Sohne als Sohne, sondern Beiden nur als dem Einen und selben Gotte angehört? Und in welchem Sinne heißt er nun der Geist Gottes? Gewiß nicht in dem, daß er ein Besitzstück Gottes wäre (denn dann könnte er nicht selbst Gott seyn,

sondern würde unter Gott stehen [1]); aber auch nicht in dem Sinne, daß er ein Bestandtheil Gottes wäre (denn dieß ist gleichfalls eine hieher gar nicht gehörende Vorstellung); sondern der Geist Gottes kann er nur deßhalb seyn, weil er von Gott stammt, d. i. aus Gott ist, was er ist. Wenn er nun der Geist des Vaters und des Sohnes in keinem anderen Sinne ist, als in welchem er der Geist Gottes ist, der Geist Gottes aber in dem eben angegebenen Sinne: folgt dann nicht unmittelbar, daß er auch von Vater und Sohn stammen d. i. sein Seyn haben muß? Oder ist es nicht reine Willkür, ihn wohl den Geist des Vaters in dem selben Sinne seyn zu lassen, in welchem er der Geist Gottes ist, aber nicht in dem selben Sinne den Geist des Sohnes; von dem Vater ihn nämlich ausgehn, von dem Sohne aber nur gesandt und verliehen werden zu lassen? Nein, in dem selben Sinne, in welchem er der Geist des Vaters ist, muß er auch der Geist des Sohnes seyn, und ist er nun der Geist des Vaters, weil er von demselben stammt und ausgeht, so muß er auch von dem Sohne stammen und ausgehn.

In c. 22 beantwortet Anselm die auf den Zusatz im Symbolum sich beziehenden Vorwürfe der Griechen. Warum überhaupt ein Zusatz? pflegen sie zu fragen; und wenn ein Zusatz: warum, ohne daß man uns (die Griechen) dabei zu Rathe gezogen hat? Allein durften nicht die Lateiner eine Lehre, von der sie überzeugt waren, daß sie in dem allgemeinen Glauben der Kirche enthalten sey, durften sie diese

---

1) Major enim est qui possidet, quam quod possidetur — nec Deus est major Deo.

nicht auch ausdrücklich als solche aufstellen, um eben jeden Zweifel hierüber abzuschneiden? Hat ja doch die Erfahrung diese Maaßregel gerechtfertigt, indem der Widerspruch gegen diese Lehre sich vorzugsweise daran geheftet hat, daß dieselbe nicht in dem Symbolum verzeichnet war, so thöricht es auch ist, den christlichen Glauben auf das in dem Symbolum Verzeichnete beschränken zu wollen [1]). Eine „Corruption" des Symbolums kann man aber nicht einen Zusatz nennen, welcher mit dessen Inhalte völlig übereinstimmt. Will man aber denn doch das Symbolum unverändert haben: nun, so betrachte man das mit dem Zusatze versehene als ein neues oder wenigstens als eine neue, nämlich als die lateinische, Redaction des alten! Warum man aber die griechische Kirche dabei nicht befragt hat? Weil eine allgemeine Kirchenversammlung 1) nicht leicht zu bewerkstelligen und 2) auch gar nicht nöthig war, da schon eine Landeskirche berechtigt ist, liturgische Anordnungen auf ihre eigene Auctorität hin zu treffen, sobald dieselben nur mit dem rechten Glauben übereinstimmen [2]).

In c. 23 urgirt Anselm nochmals, was er schon in c. 13 und dann in c. 16 und 17 ausgeführt hatte, daß

1) Ut enim alia taceam, non ibi dicitur Dominus ad infernum descendisse: quod tamen pariter et nos et Graeci credimus.

2) Quae est enim Ecclesia, quae vel per amplitudinem unius regni dilatatur, cui non liceat aliquid secundum rectam fidem constituere, quod in conventu populi utiliter legatur aut cantetur? — Als eine liturgische Anordnung betrachtet nämlich Anselm die Hinzufügung des Filioque, weil die Recitation des Nicäno-Constantinopolitanums seit dem siebenten Jahrhundert — in der römischen Kirche erst seit 1014 (s. Berno de offic. Missae c. 2. Bibl. PP. Max. T. XVIII p. 57) — einen integrirenden Bestandtheil der Messe bildete.

der h. Geist weder eher (prius), noch mehr (magis) vom Vater, als vom Sohne ausgeht, weil er sonst entweder nicht von Dem, worin Vater und Sohn Eins sind, ausgehen, oder dieses keine wahre und vollkommene Einheit seyn würde. Hieran schließt sich nun in c. 24 und 25 eine Kritik der Bestimmung, wodurch die Lateiner (seit Augustin[1])) den Griechen nicht selten entgegenzukommen pflegten, daß nämlich der h. Geist **principaliter** von dem Vater ausgehe. Nur dann, sagt Anselm, könne er sich diese Bestimmung gefallen lassen, wenn sie besagen solle, daß der Sohn, wie er überhaupt von dem Vater hat, was er ist, so auch dieß von demselben hat, daß der Geist von ihm ausgeht. Weil nun aber der Sohn ganz das selbe Seyn und Wesen von dem Vater hat, als der Vater selbst, so sehr, daß man sagen kann, er sey diesem seinen Seyn und Wesen nach gar nicht einmal von einem Andern, sondern von sich selber[2]), so kann auch das Ausgehn des Geistes von ihm nur das selbe seyn, wie das von dem Vater, und so ist jener Ausdruck besser zu vermeiden, weil er die Vorstellung erweckt, als ob der Geist doch in geringerem Grade oder überhaupt in anderer Weise von dem Sohne ausgehe, als vom Vater[3]). Fragt man aber, wie es möglich sey,

---

1) S. de Trinit. XV, 47. Vgl. c. 29.

2) Sicut Filius non est alius Deus, quam Pater: ita secundum quod Deus est, non habet aliquid ab alio, quam a se ipso. Nam cum dicimus Deum de Deo Filium de Patre, non alium intelligimus Deum de Deo alio, sed eumdem ipsum Deum de eodem ipso Deo, quamvis dicamus alium de alio, Filium scilicet de Patre. Vgl. S. 158 f.

3) (Nam) in rebus creatis, cum aliquid asserimus esse prin-

daß ein Seyn ein gesetztes sey, und doch nicht an Rang und Würde dem setzenden nachstehe, dessen es ja doch, um zu seyn, bedürfe: so ist an den Unterschied göttlicher Verhältnisse von den creatürlichen zu erinnern. Dort findet weder der Zeit, noch dem Wesen, noch sonst einer Kategorie nach ein Mehr oder Minder, ein Früher oder Später, ein Mittheilen oder Bedürfen statt; dort kann nur von Identität mit sich und schlechthinniger Selbstgenugsamkeit die Rede seyn; dort dürfen daher auch Zeugen und Ausgehn nicht creatürlich genommen werden, und am Allerwenigsten darf man dabei an ein Entstehen oder Aus dem Nicht-seyn in's Seyn Treten denken. Mithin fallen auch alle nur hierauf sich gründenden Einwände.

Nachdem nun Anselm in c. 26 noch gezeigt hat, warum die Lehre vom Ausgange des h. Geistes (auch) vom Sohne als ein Glaubensartikel zu betrachten sey — wegen des Zusammenhangs nämlich, in welchem sie durch ihre Vorder- und Folgesätze mit der christlichen Lehre überhaupt steht —, fügt er in den drei letzten Capiteln des Buchs (27—29) einige allgemeine Bemerkungen über die Trinität hinzu. Es erhellt jetzt, sagt er, daß der Vater Deus de quo est Deus ist und nicht Deus de Deo, der Sohn dagegen sowohl Deus de quo est Deus, als Deus de Deo, und der h. Geist endlich Deus de Deo, nicht Deus de quo est Deus [1]). Hieraus ergeben sich sechs „Diffe-

---

cipaliter, volumus significare, quod magis sit hoc, quod dicitur esse principaliter, quam illud, ad quod refertur.

1) Solus itaque Pater est de nullo, et de quo sunt alii duo. Solus e contra Spiritus Sctus est, qui de duobus, et de quo nullus. Solus Filius, qui de uno, et de quo unus.

renzen", indem jede der drei Personen sowohl eine Proprietät hat, die ihr allein zukommt, als auch eine solche, die sie mit einer der beiden andern theilt, während sie sie von der andern unterscheidet. So hat z. B. der Vater allein einen Sohn: dadurch unterscheidet er sich sowohl von dem Sohne, als von dem Geiste; er hat ferner einen Geist, welcher von ihm ausgeht: dieß theilt er mit dem Sohne, während es ihn von dem Geiste unterscheidet; er hat endlich keinen Vater, und dieß ist ihm mit dem Geiste gemein, während es ihn von dem Sohne unterscheidet. Auf diese Weise bildet sich ein „Inbegriff von Proprietäten", welcher jeder der drei Personen eignet, und eben deßhalb darf man sie dreist als Personen bezeichnen, weil Person eine solche collectio proprietatum bedeutet, welche eben nur Einmal und sonst nirgends vorkommt [1]). Aber freilich, während mehrere menschliche Personen auch mehrere Menschen sind, bilden die göttlichen Personen nur Einen Gott, so daß man sagen kann, an sich (per se) sey Gott eher Eine Person zu nennen; denn nur sich zu sich verhaltend (relative) ist er eine Mehrheit von Personen [2]). Diese bleibende Einheit Gottes, auch bei der Mehrheit der Per-

---

1) Per hoc enim hominum personae diversae sunt ab invicem, quia uniuscujusque proprietatum collectio non est in alia eadem. Vgl. S. 308.

2) In hoc — quod relative Deus ad Deum dicitur, sicut plures homines, personarum admittit pluralitatem et diversitatem; in hoc vero, quod per se est, i. e. in Deo, inseparabilem, ad similitudinem unius hominis, servat singularitatem; pluralitas namque humanarum personarum non est nisi in pluribus hominibus, nec unus homo pluralitatem accipit personarum, Deus vero unus est tres personae, et tres personae unus Deus.

sonen, erläutert Anselm durch das selbe Bild, wie in der Schrift gegen Roscelin (s. S. 312): Punct in Punct, oder Linie auf Linie, Fläche auf Fläche gesetzt, ergiebt immer nur Einen Punct, Eine Linie, Eine Fläche. Ebenso bleibt Licht in Licht stets das selbe Licht. Gleichermaaßen bildet Gott in Gott nur Einen und den selben Gott. Kann es nun für Gott, der die Ewigkeit ist, kein Außer geben; kann daher die Zeugung des Sohns und das Ausgehn des Geistes nicht als eine Absonderung oder Trennung von Gott gedacht werden, sondern müssen der Gezeugte und der Ausgehende in Gott bleiben: so können sie auch, als Gott in Gott, keine Mehrheit Gottes bewirken, sondern der Gezeugte wird mit dem Zeugenden, der Ausgehende mit Dem, von welchem er ausgeht, Ein und der selbe Gott bleiben ganz und gar [1]). Aber allerdings tritt mit dem Zeugen und Ausgehn ein Unterschied ein, nämlich Gottes, von welchem Gott ist, und Gottes, welcher von Gott ist, und mit diesem Unterschiede eine Anderheit [2]), welche eine wirkliche Mehrheit, wenn auch nicht des Wesens Gottes, doch seines Verhal-

---

1) Quoniam — extra Deum penitus non est aliquid: — cum nascitur Deus de Deo vel cum procedit Deus de Deo, non exit nascens vel procedens extra Deum, sed manet in Deo. Quoniam ergo Deus in Deo non est nisi unus Deus: cum nascitur Deus de Deo, unus solus est Deus gignens et genitus, et cum procedit Deus de Deo, unus tantummodo Deus est procedens et de quo procedit. Unde inevitabiliter sequitur: quoniam Deus nullas habet partes, sed totus est quicquid est, unum eumdemque et non alium Deum totum esse Patrem, totum esse Filium, totum esse Spiritum Sctum.

2) Quia — non potest unus idemque esse qui est de aliquo, et de quo est. S. oben S. 330 A. 1.

tens zu sich zur Folge hat, und eben in Beziehung hierauf ist er als eine Mehrheit von Personen zu bezeichnen, wie in Beziehung auf das Wesen als eine Einheit.

Eine speculative Deduction dieser Mehrheit giebt übrigens Anselm hier so wenig, als in der Schrift gegen Roscelin. Denn es ist ihm natürlich nicht um eine Exposition des Dogma's überhaupt, sondern nur um die Beseitigung der gewöhnlichen Vorstellung zu thun, welche bloß ein Außer- und kein In-einander der Personen kennt, eben deßhalb aber weit eher zur griechischen, als zur lateinischen Lehre neigt.

Und das muß man nun überhaupt bei Betrachtung unserer Schrift im Auge behalten: eine streng wissenschaftliche will sie durchaus nicht seyn. Als eine Streitschrift stellt sie sich vielmehr mit ihrem Gegner auf Einen Boden. Dieser Boden kann hier nur die gemeinsame Kirchenlehre seyn. So nimmt denn Anselm in dieser seinen Standpunct, ohne alle Rücksicht auf seine wissenschaftliche Trinitäts-Theorie, wie sie in dem Monologium vorliegt [1]).

Als der Grundbegriff der Kirchenlehre nun stand auf griechischer, wie auf lateinischer Seite der Homousianismus fest. Dieser ist daher näher der Hebel, welchen Anselm ansetzt, um die Griechen zur Anerkennung der lateinischen Lehre zu nöthigen, indem er zeigt, daß dieselbe nur eine reine Folgelehre aus jenem ist.

Als Hauptstützpunct dient ihm aber dabei der Unterschied, welchen auch die griechische Anschauung zwischen dem

1) S. S. 162 ff. 207 ff.

Verhältnisse des Vaters zu dem Geiste und dem zu dem Sohne statuiren muß. Wenn nämlich auch das Gemeinsame in diesem Verhältnisse ist, daß der Sohn und der Geist von dem Vater stammen oder Deus de Deo sind, während der Vater Deus de quo est Deus ist, so besondert sich doch dieß Gemeinsame sofort dahin, daß der Vater als Vater sich nur zu dem Sohne verhalten kann, zu dem Geiste dagegen nicht als Vater, sondern als Gott. Dieser Unterschied folgt einerseits aus der nothwendigen Correlation, welche in dem Vater- und Sohn-begriffe liegt, wornach Vaterschaft nur in Beziehung auf einen Sohn, Sohnschaft nur in Beziehung auf einen Vater stattfinden kann, andrerseits daraus, daß der Geist nach der Lehre beider Kirchen nicht minder der Geist Gottes, als der Geist des Vaters und des Sohnes ist, sein Verhältniß zu beiden Letztern also nicht auf ihre Vater- oder Sohnschaft, sondern nur auf ihre Gottheit sich beziehen kann [1].

Wird nun dieser Unterschied in dem Verhältnisse des Vaters zu dem Sohne und dem Geiste zugegeben, so versteht es sich, daß das Verhältniß des Vaters zu dem Geiste nicht auf den Vater sich beschränken kann. Denn bezieht es sich nicht auf seine Vaterschaft, sondern auf seine Gottheit, die οὐσία, so fordert eben der Homousianismus, daß es auch auf eine andere Person sich erstrecke. Auf beide andere nämlich (wie es scheinen könnte, daß die Forderung lauten müßte) kann es sich nicht erstrecken, weil die eine von ihnen durch das Verhältniß selbst erst gesetzt wird, Eine und die selbe Person aber in der selben Beziehung

1) Vgl. bes. c. 7 u. 21. S. 337 f. u. 348 f.

nicht setzen und gesetzt werden oder Deus de quo est Deus und Deus de Deo seyn kann [1]). Und da nun der Geist es ist, welcher durch das Verhältniß gesetzt wird, so kann nur der Sohn es seyn, mit welchem der Vater das Verhältniß nach seiner activen oder setzenden Seite theilt.

Als eine so nothwendige Consequenz der allgemeinen Kirchenlehre betrachtet daher Anselm das lateinische Dogma, daß er den Griechen keine andere Ausflucht übrig läßt, als entweder ihm beizutreten, oder — den Geist in das selbe Verhältniß zum Vater hinsichtlich des Sohnes zu stellen, in welches die lateinische Kirche den Sohn hinsichtlich des Geistes stellt, d. h. eine Zeugung oder Spiration des Sohns, wie von Seiten des Vaters, so auch von Seiten des Geistes anzunehmen. Denn das Interesse des Homousianismus wäre wenigstens dann gewahrt; aber freilich — auch eine so totale Verkehrung aller trinitarischen Verhältnisse träte ein, daß die Ausflucht von selbst dadurch abgeschnitten wird. Denn weder bliebe der Vater noch der Vater, wenn er mit dem Geiste die Zeugung, noch der Geist der Geist, wenn er mit dem Sohne das Ausgehn theilte ꝛc. [2]). Wohl aber bleibt der Sohn der Sohn, d. i. der Gezeugte, wenn er auch mit dem Vater die Spiration theilt, weil der Vater ja nicht als Vater der Spirirende ist (als Vater ist er nur der Zeugende), folglich auch der Sohn nicht dadurch,

---

1) S. S. 330 A. 1. Auch der Sohn ist nämlich, obwohl Beides, doch Beides nicht in der selben Beziehung. Deus de Deo ist er nur im Verhältnisse zu dem Vater, Deus de quo est Deus nur im Verhältnisse zu dem Geiste.

2) S. S. 333 f.

daß er spirirt, den Charakter der Sohnschaft oder der Gezeugtheit verlieren kann.

Aus dem selben Grunde übrigens, aus welchem so die processio ex utroque folgt, folgt nicht minder, daß sie doch nur eine processio ex uno ist. Geht nämlich der Geist zwar von Vater und Sohn, aber nicht von ihnen, insofern sie Vater und Sohn, sondern insofern sie Gott sind, aus: nun, so ist es wieder nur eine Forderung, welche der Homousianismus stellt, daß der Ausgang auf beiden Seiten der selbe sey. Und von hier aus widerlegt Anselm nicht nur den Haupteinwurf der Griechen, daß mit der Annahme eines doppelten Ausgangspuncts des Geistes die μοναρχία der Gottheit aufgehoben werde [1]), sondern auch die zwischen Griechen und Lateinern vermitteln wollende Lehre, daß der Geist per Filium, allein de Patre, oder doch principaliter de Patre procedire [2]). Geht nämlich der Geist nicht vom Vater als Vater, vom Sohne als Sohne, sondern von der Einen Gottheit in Beiden aus, so kann er auch nur in der selben Weise von dem Einen wie von dem Andern, mithin nicht ursprünglicher von dem Vater, als von dem Sohne, und nicht unmittelbarer von dem Sohne, als von dem Vater, ausgehn.

Der Grundgedanke Anselm's ist so allerdings der selbe, wie in dem Monologium, daß nämlich der Geist gewissermaaßen die Homousie des Vaters und des Sohnes selbst ist, d. h. diejenige Person der Gottheit, in welcher sich diese (die Gottheit) aus ihrer Besonderung in Vater und Sohn

1) S. S. 346.

2) S. S. 343 ff. 351.

wieder in die Einheit mit sich zurücknimmt. Nur leitet er diesen Grundgedanken hier nicht, wie im Monologium, aus der innern Natur des Geistes, sondern lediglich aus dem Trinitätsbegriffe ab. Weil nämlich die Trinität auf dem Unterschiede Gottes, welcher von Gott ist, und Gottes, von welchem Gott ist, beruht — einem Unterschiede, der wieder (was Anselm freilich mehr andeutet, als ausspricht) in der göttlichen Aseïtät seinen Grund hat, die nur so sich in Wahrheit verwirklicht —, so muß näher ein Doppeltes eintreten: Einmal muß sich eben der Unterschied manifestiren, welcher hierin liegt, d. h. Gott muß als Gott, welcher von Gott ist, und als Gott, von welchem Gott ist, wirklich sich besondern oder auseinandertreten (versteht sich: innerlich); was durch die beiden Hypostasen des Vaters und des Sohns geschieht, die als solche einen Gegensatz bilden. Sodann aber muß sich auch die in dem Unterschiede enthaltene Einheit offenbaren, d. h. Gott muß sich als der Eine und Selbe in dieser Differentiirung manifestiren, und das kann nur durch eine dritte Person geschehn, welche zwar von den beiden ersten sich unterscheidet, allein eben dadurch, daß sie deren Einheit darstellt. Der Geist kann daher zu keiner derselben ein besonderes, sondern muß zu beiden das selbe Verhältniß haben, und zwar muß dieß gerade in ihrer Zusammenschließung bestehn. Folglich kann er auch nur von beiden, von beiden aber nur, insofern sie Eins sind, ausgehn.

Leicht erhellt, daß es hiernach kein Widerspruch ist [1],

---

1) Wie Baur in seiner Gesch. der Dreieinigkeitslehre B. II S. 396 meint.

wenn Anselm allen drei Personen Aseïtät zuschreibt [1]), und dennoch behauptet, daß nur der Vater den Sohn zeugen, und nur der Vater und der Sohn den Geist hauchen können. Denn das Eine bezieht sich auf die gemeinsame Gottheit, das Andere auf die besondere Persönlichkeit, und ist es eben die Aseïtät selbst, welche sich durch die hypostatischen Acte verwirklicht, so muß sie auch jedem derselben einwohnen, ohne daß die Acte aufhörten, diese bestimmten und als solche nur die Acte je der einen oder andern Person zu seyn. Auch den Sohn läßt daher Anselm aus dem Wesen (nicht aus der Vaterschaft) des Vaters hervorgehn, und bezeichnet dennoch die Zeugung als den ausschließlichen Act des Vaters als Vaters [2]); denn die Gottheit ist es, welche überhaupt den Unterschied des Vaters und des Sohnes setzt (und in so fern den Sohn aus sich selber, d. i. aus dem Wesen des Vaters zeugt), aber als einen wirklichen, der nun auch als solcher in seine bestimmten Momente zerfällt, die nicht in einander übergehn können, so daß also der Vater nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater seyn kann u. s. f.

Auf der consequenten Durchführung eben dieses Grundgedankens beruht die Kraft der Anselmischen Polemik. Es war das erste Beispiel einer systematischen Erörterung

---

1) Auch dem Geiste schreibt er sie ausdrücklich in c. 20 zu. Cum legimus, quia Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit Filio habere vitam in semetipso: non debemus vitam eamdem existimare alienam a Spiritu Sancto, aut quod illam non in (al. a) semetipso habeat.

2) C. 15 s. f. Filius, cum est de Patris essentia, quamvis non sit alia, sed eadem Filii essentia, quae est Patris, non tamen est de seipso, sed de Patre solo.

der Streitfrage, was sie gab, und unsere Schrift bildet daher einen der bedeutendsten Abschnitte in der Geschichte dieses Streits. Denn die lateinische Polemik überhaupt erhielt dadurch einen andern Charakter: sie wurde eine principielle, und jener Grundgedanke (der freilich zu oberst von Augustin herrührt[1])) blieb immer der leitende Faden. Noch bei Thomas Aquinas läßt er sich verfolgen[2]); ja er liegt selbst den dogmatischen Bestimmungen, welche das große Unions-Concil zu Florenz im J. 1439 aufstellte, zu Grunde[3]). Was aber das Merkwürdigste ist: sogar in die griechische Welt ist der Einfluß Anselm's gedrungen, wie sich wenigstens daraus schließen läßt, daß es eine Menge griechischer Uebersetzungen Anselm's giebt, wie noch Montfaucon in den Bibliotheken zu Rom und Neapel gesehen hat[4]). Und so wagen wir zu behaupten: mag auch das Schisma, zu dessen Lösung unsere Schrift einen Beitrag liefern wollte, bis auf den heutigen Tag noch fortbestehn: neben der Entzweiung ist doch auch ein Zug zur Einheit in der griechischen Kirche nicht zu verkennen, und auf diesen Zug, der das einzige Lebenszeichen in derselben ist, hat gewiß auch unsere Schrift, sey es schwach, sey es stark, mit eingewirkt.

---

1) Vgl. De civit. Dei XI, 24. Auch in der Schrift de fide et symbolo c. 8 sagt Augustin, man könne den Geist geradezu die Gottheit des Vaters und des Sohnes nennen.

2) Bes. in der Summa P. I qu. 36 art. 2.

3) S. Mansi T. XXXI p. 1027 sq.

4) S. dessen Biblioth. bibliotthh. T. I p. 12. 2. C. 231. 2. C.

Neuntes Capitel.

Der Freiheitsbegriff Anselm's — der Dialog de libero arbitrio [1]).

Bisher haben wir unsern Denker nur mit dem höchsten aller Gegenstände, mit Gott selbst beschäftigt gesehn. Aber wir bemerkten schon bei Gelegenheit des Monologiums, daß ihm Gott zugleich das Räthsel der Welt erklärte, daß er diese als die Schöpfung Gottes erkannte und hiemit den Begriff gewann, der ihm Licht und Ordnung in das bunte Chaos der „Dinge" brachte [2]). Wir sahen weiter, daß sich ihm als Gipfelpunct der Schöpfung die vernünftige Creatur ergab, deren Endzweck er in die Liebe Gottes setzen mußte, und daß er als die Bedingung für die Erreichung dieses Endzwecks die Freiheit erkannte, womit der Begriff gewonnen war, der das Räthsel der Geschichte löst [3]). Daß sein Sinnen und Forschen nun auch diesem

1) Opp. T. I. p. 174—182.

2) S. S. 116 ff. Vgl. 186 ff. 231.

3) S. S. 172 ff. S. 223 ff.

Gebiete sich zugewandt haben werde, dessen allgemeinste Umrisse nur in dem Monologium hervorgetreten waren, steht von vorn herein zu erwarten, und in der That verfaßte er in den nächsten Jahren nach Beendigung des Monologiums — also in den letzten Jahren seines Priorats oder in den ersten seines Abtsregiments zu Bec[1]) — drei Dialoge, welche diese Wendung seiner Speculation darstellen.

Den ersten dieser Dialoge kennen wir bereits; es ist der de Veritate. Zwar steht dieser noch in der engsten Beziehung zu dem Monologium; aber in c. 12 enthält er eine Episode, welche schon zu den Gegenständen überlenkt, die das Nachdenken Anselm's von nun an beschäftigen sollten; denn als Correlat des Begriffes der Wahrheit wird der Begriff der **Gerechtigkeit** erörtert und hierbei schon das in den Grundzügen angedeutet, was die beiden folgenden ausführen[2]). Der zweitnächste faßt nun sogleich eben jenen Cardinalbegriff, um den es sich auf diesem Gebiete handelt, in's Auge, indem er das **liberum arbitrium** sich zum Gegenstande wählt, und bei diesem Dialoge verweilen wir vor der Hand.

In einer kurzen Vorrede, welche später Anselm zu den

1) Als Abt scheint er wenigstens den dritten dieser Dialoge, den de casu diaboli, verfaßt zu haben, da er in dem Briefe, worin er ein Bruchstück desselben an Moritz mittheilt, II, 8 (vgl. B. I. S. 60), sich schon als abbas Becci unter= (oder vielmehr über=) schreibt und den Dialog als nuper verfaßt bezeichnet. Nach Eadmer (de vita S. A. I. p. 12) hat er jedoch auch diesen noch als Prior geschrieben.

2) S. S. 90 ff.

drei Dialogen geschrieben hat [1]), giebt er selbst als den Inhalt des zweiten an, daß er 1) den Begriff der Freiheit ermitteln, 2) zeigen solle, daß dieselbe unter allen Umständen unverloren bleibt, 3) die verschiedenen Arten derselben entwickeln.

Die Bestimmung des Begriffs macht also den Anfang, und da bringt nun der Schüler, mit welchem die Unterredung geführt wird, sofort die gewöhnliche Definition vor, daß Freiheit die potestas peccandi et non peccandi sey. Aber diese Definition läßt Anselm durchaus nicht gelten. Schon deshalb nicht, weil sie weder auf Gott, noch auf die guten Engel paßt, denen Niemand Freiheit absprechen wird, und bei denen doch die potestas peccandi völlig hinwegfällt. Wogegen man sich auch nicht auf den Unterschied der göttlichen und der angelischen Freiheit von der menschlichen berufen darf, weil es sich vorerst um den allgemeinen Begriff der Freiheit handelt. Und giebt es überhaupt eine Freiheit, bei der die Möglichkeit des Sündigens schlechthin ausgeschlossen ist, so kann diese auch kein nothwendiges oder wesentliches Moment des Begriffes seyn. Dies erhellt aber auch aus einem innern Grunde. Gewiß ist Der, welcher einen Vorzug oder ein Gut so besitzt, daß er es nicht verlieren kann, freier, als Der, welcher allerdings es verlieren und Schande und Schaden dafür eintauschen kann. Wenn nun jedenfalls die Sünde etwas ist, was weder ehrt noch frommt, so kann es auch kein Gewinn, sondern nur ein Verlust an Freiheit seyn, wenn ich in dem Falle bin, sündigen zu können, und

1) Sie steht vor dem Dialog de Veritate p. 160.

die Freiheit an sich wird in nichts weniger als in dieser Möglichkeit bestehen [1]). Aber wenn nun die Möglichkeit des Sündigens nicht zum Wesen der Freiheit gehört, fällt der Schüler ein (c. 2): können wir es dann noch einen Freiheitsact nennen, daß sowohl die abtrünnigen Engel, als unsre Urältern am Beginne der Geschichte gefallen sind? müssen wir dann nicht vielmehr eine Nothwendigkeit hierin erblicken? Denn entweder von freien Stücken, oder nothwendig — ein Mittleres sehe ich nicht. Und wird, „wer Sünde thut, der Sünde Knecht" (nach Joh. 8): können wir dann Jene überhaupt noch frei nennen? hatte dann nicht die Sünde Gewalt über sie? Allerdings, erwiedert Anselm, haben Jene von freien Stücken gesündigt, denn sie haben willentlich gesündigt, und allerdings war ihr Wille frei, d. h. nichts konnte ihn zum Sündigen nöthigen. Einen Act der Spontaneität, einen Act des freien Willens dürfen wir es also unstreitig nennen, daß sie sündigten; aber keinen Freiheitsact. Denn sie sündigten wohl mit ihrem Willen, mit ihrem freien Willen, aber nicht in Folge dessen, daß er frei war, d. h. die Macht hatte, nicht zu sündigen, sondern trotz dieser ihrer Freiheit, in Folge der mit derselben verbundenen Möglichkeit auch des Gegen-

---

1) An non vides, quoniam qui sic habet quod decet et quod expedit, ut hoc amittere non queat, liberior est, quam ille, qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere et ad hoc, quod dedecet et non expedit, valeat adduci? — Hoc quoque non minus indubitabile dices, quia peccare semper dedecens et noxium est. — Liberior igitur est voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere. — Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati minuit ejus libertatem, et, si dematur, auget, nec libertas est, nec pars libertatis.

theils — einer Möglichkeit, die zwar keineswegs ihre Freiheit erhöhte, aber eben so wenig sie auch nöthigte, zu sündigen, weil sie eben nur Möglichkeit war[1]). Mit Unrecht folgerst du also daraus, daß sie sündigen konnten, sie seyen nicht frei gewesen; denn es war dieß, wie gesagt, nur möglich, nicht nothwendig, und so wenig ich einen Reichen darum arm nennen werde, weil er sich allerdings seines Reichthums begeben kann, so wenig werde ich Jemanden seine Freiheit bestreiten, weil es möglich ist, daß er sich derselben entäußert[2]). Nun gut, sagt der Schüler c. 3, vor dem Falle waren sie frei; aber nach demselben? Auch nach demselben, erwiedert der Meister. Denn wenn sie sich auch zu Knechten der Sünde machten: das natürliche Vermögen ihres Willens, der Sünde zu widerstehen, haben sie dadurch nicht aufheben können; sie haben nur bewirken können, daß derselbe von diesem seinem Vermögen — ohne die Gnade — keinen Gebrauch machen kann. Fragen wir nämlich, um der Sache näher zu kommen,

---

1) Per liberum arbitrium peccavit apostata Angelus sive primus homo: quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum, et ideo — sponte peccavit; — sed non per hoc, unde liberum erat, id est per potestatem, qua poterat non peccare (non enim idem est arbitrium, et libertas qua dicitur liberum: tract. de conc. praesc. Dei etc. qu. I. c. 6) — sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem juvabatur, nec ad peccandi servitutem cogebatur.

2) Etenim qui suae potestatis est, ut non serviat, nec alienae potestatis est, ut serviat, quamvis potestate sua servire possit: quamdiu non illa, quae est serviendi, sed illa, quae est non serviendi, utitur potestate, nulla res potest illi dominari, ut serviat.

was denn die Bestimmung des Willens sey, so versteht sich zuvörderst, daß dieß nicht das Belieben — die Willkür — seyn kann, sondern daß der Wille dazu da ist, um zu wollen, was er soll, und was eben deßhalb, weil er es soll, auch allein ihm frommt [1]). Also kurz und gut: das Rechte zu wollen, ist seine Bestimmung. Und da nun das Rechte schon da ist — es handelt sich nämlich hier von dem creatürlichen Willen —, so kann es nicht seine Bestimmung seyn, dasselbe erst hervorzubringen — denn die Creatur kann überhaupt nichts erzeugen, sondern nur empfangen; — aber auch nicht, es erst im Verlaufe der Zeit zu empfangen, ursprünglich aber ohne allen Inhalt, ohne alle Richtung zu seyn — denn Gott kann ihn nur mit der rechten Richtung erschaffen haben; — noch weniger aber, die ursprüngliche rechte Richtung wieder aufzugeben und je nach Belieben wieder einzuschlagen — denn dann wäre er ja gar nicht zum Wollen des Rechten erschaffen, weil dies nur ein stets und für immer zu Wollendes seyn kann; — sondern das nur kann die Bestimmung des creatürlichen Willens seyn: die anerschaffene Gerechtigkeit oder Recht-heit (rectitudo) des Wollens unverrückt zu bewahren, und zwar um ihrer selbst, nicht um eines andern Zweckes willen, weil dieß in dem Begriffe der Gerechtigkeit selbst liegt, wie wir früher (de Verit. c. 12) gesehen haben. Ist nun aber dieß die Bestimmung des creatürlichen Willens, so erhellt auch, daß

1) (Non) ad assequendum quod vellet, (sed) ad volendum quod deberet et quod illis velle expediret — ergo ad rectitudinem voluntatis habuerunt (Angelus et homo in principio) libertatem arbitrii.

derselbe die Macht oder das Vermögen haben muß, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren, und diese Macht oder dies Vermögen ist eben — die Freiheit [1]). Diese ist demnach mit dem Wesen des Willens so nothwendig gegeben, als er jene Bestimmung hat, und so wenig die letztere aufhört, seine Bestimmung zu seyn, er mag sie erfüllen oder nicht, so wenig hört er auf, frei zu seyn, er mag nun von seiner Freiheit Gebrauch machen oder nicht. Denn zwischen potestas und actus ist freilich zu unterscheiden. Zunächst ist die Freiheit nur eine potestas, und wie es nicht hinreicht, daß ich das Gesicht, d. h. die Sehkraft habe, um wirklich etwas zu sehen, sondern wie dazu auch andre Bedingungen, die Sichtbarkeit des Ge-

---

1) Ad capiendum rectitudinem sine datore non puto illos habuisse libertatem: quoniam nihil habere potuerunt, quod non acceperunt. Ad accipiendum vero a datore, quam nondum habebant, ut eam haberent, non est dicendum eos habuisse libertatem: quia non est credendum, eos factos sine recta voluntate; quamvis non negandum sit eos habuisse libertatem recipiendi eamdem rectitudinem, si eam desererent, et ab ipso primo datore illis redderetur (quod in hominibus videmus, qui de injustitia ad justitiam superna gratia reducuntur). — Ad deserendum autem eamdem rectitudinem — (et) resumendum per se desertam — libertatem non acceperunt: cum ad hoc rectitudo illa data sit, ut nunquam desereretur; ipsa namque potestas resumendi desertam generaret negligentiam servandi habitam. Quapropter restat, libertatem arbitrii datam esse rationali naturae ad (semper) servandam acceptam rectitudinem voluntatis — propter ipsam rectitudinem. — Ergo quoniam omnis libertas est potestas: illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem — (et) liberum arbitrium est arbitrium potens servare rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. (Auf diese Definition beruft sich Anselm selbst in dem tract. de concord. praesc. Dei etc. qu. I. c. 6.)

genstandes, die Durchsichtigkeit des Mediums u. s. w., gehören, so erfordert auch die Freiheit, um sich zu bethätigen, ihre Bedingungen. Diese können fehlen; dann ruht sie oder äußert sich nicht, ist nicht wirksam. Vorhanden aber ist sie darum nicht minder. Und so kann der Wille völlig in die Knechtschaft der Sünde gerathen, d. h. die Gerechtigkeit ihm völlig abhanden gekommen seyn, ohne daß er aufhört frei zu seyn, d. h. das Vermögen zu haben, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren [1]). Denn dieses Vermögen ist etwas schlechthin Unverlierbares, weil es mit der Bestimmung und folglich auch mit dem Wesen der vernünftigen Creatur zusammenhängt. Wir besitzen es nämlich, so lange wir 1) die Vernunft besitzen, kraft deren wir das Rechte erkennen, und 2) den Willen, kraft dessen wir es uns auch aneignen und festhalten können [2]).

---

1) Etiamsi absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. Nullam namque potestatem habemus, ut puto, quae sola sufficiat sibi ad actum: et tamen, cum ea desunt, sine quibus ad actum minime perducuntur nostrae potestates, non minus eas, quantum in nobis est, habere dicimur. Sicut nullum instrumentum solum sibi sufficit ad operandum: tamen, cum desunt illa, sine quibus instrumento uti nequimus, instrumentum nos cujuslibet operis habere sine falsitate fatemur.

2) Si ergo, absente re quae videri possit, in tenebris positi, et clausos sive ligatos oculos habentes, quantum ad nos pertinet, videndi quamlibet rem visibilem potestatem habemus: quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine; quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua illam tenere possumus? Ex his enim constat praefata libertas arbitrii. (Vgl. hiezu die S. 368 A. 1 citirte Schrift

Wie steht es nun aber mit diesem Vermögen, fragt der Schüler c. 5, wenn wir doch der Versuchung eine so große Gewalt auch über Den, welcher wirklich das Rechte will, einräumen müssen? hebt diese nicht die Freiheit auf, da wir ihr doch so oft recht eigentlich wider Willen unterliegen? Nein, sagt der Meister; so ist es nicht. Wider Willen unterliegen wir ihr nie. Gebunden, gequält, getödtet kann der Mensch wider Willen werden; aber sündigen (und das heißt ja der Versuchung unterliegen) kann er nur mit seinem Willen. Denn sündigen kann er nicht, ohne daß er das Wollen des Rechten aufgiebt, und das Wollen des Rechten kann er eben nur wollend aufgeben, indem ein Act, der dem Inhalte nach ein Willensact ist, auch der Form nach dieß seyn muß [1]). Aber wie, wenn nun Jemand lügt, um sein Leben zu retten, fragt der Schüler: thut er dies nicht wider Willen, wenn er es auch formell wollen, d. h. sich dazu entschließen muß, um es eben zur Ausführung zu bringen? Allerdings, erwiedert der Meister; allein wider Willen nur in so fern, als er die Lüge nicht um ihrer selbst willen, sondern um seines Lebens willen will; mit Willen dagegen, weil er jedenfalls die Wahrheit nicht bis dahin will, daß er ihr selbst das

---

a. a. O.: Arbitrium, quod et judicium dici potest, liberum est: quoniam ratio, qua intelligitur rectitudo, docet rectitudinem illam ejusdem rectitudinis amore semper esse servandam, et quicquid obtenditur ut deseratur esse contemnendum; atque voluntatis est, ut ipsa quoque reprobet ac eligat, quemadmodum rationis intellectus monstrat; ad hoc enim maxime datae sunt rationali creaturae voluntas et ratio).

1) Velle (enim) non potest invitus, quia velle non potest nolens velle; nam omnis volens ipsum suum velle vult.

Leben opferte. Denn das ist freilich zweierlei: etwas um seiner selbst, und: etwas um eines Andern willen wollen, und mit Rücksicht hierauf läßt sich sagen, Jener lüge wider seinen Willen. Aber dadurch wird mein Satz gar nicht umgestoßen, daß Niemand wider seinen Willen das Wollen des Rechten aufgeben könne; denn Jener will es ja in der That, eben um sein Leben zu retten, aufgeben, und in so fern lügt er nicht wider, sondern mit seinem Willen [1]). Oder richtiger: nur darum kann man sagen, daß er wider seinen Willen lüge: weil er wider seinen Willen sich in der Alternative befindet, entweder lügen oder das Leben verlieren zu müssen; aber diese Alternative nöthigt ihn nicht zu lügen; er kann auch die Wahrheit sagen; sie nöthigt ihn nur in diesem Falle das Leben zu lassen. Was er nun thun wolle, bleibt völlig in seine Macht gestellt, und so kann er nur mit seinem Willen sey es lügen und dann leben bleiben, oder die Wahrheit sagen und dann sterben [2]). Ich behaupte also: der Wille

1) Cum sic vult veritatem, ut non mentiatur nisi propter vitam: et vult mendacium, quia propter vitam, et non vult, propter ipsum mendacium — et ideo volens et nolens mentitur. Alia namque est voluntas, qua volumus aliquid propter se, ut cum volumus salutem propter se; et alia, cum aliquid volumus propter aliud, ut cum volumus absinthium bibere propter salutem. — Quapropter cum dicitur invitus mentiri, quia non id vult, in quantum vult veritatem, non repugnat illi sententiae, qua dico neminem invitum deserere rectitudinem voluntatis, quia mentiendo vult eam deserere propter vitam; secundum quam voluntatem non invitus eam deserit, sed volens; de qua voluntate nunc loquimur.

2) Neutrum — est determinate in necessitate, quia utrumlibet est in potestate. Ita — licet invitus aut mentiatur aut occi-

ist frei, weil ihn keine fremde Macht ohne seine Einstimmung, d. h. ohne sein eigenes Wollen, sich unterwerfen kann. Aber so erscheint ja der Wille nur deßhalb als frei, weil er Wille ist, sagt der Schüler, und müssen wir dann nicht auch dem Thiere freien Willen zuschreiben, da es jedenfalls seinem Triebe nur mit seinem Willen folgt? Ja, wenn das Thier sich selbst dazu bestimmte, seinem Triebe zu folgen! erwiedert der Meister. So aber ist sein Wollen von Natur schon bestimmt, nämlich eben diesem Triebe unterworfen, und es kann daher nur von Nothwendigkeit, nicht von Freiheit bei ihm die Rede seyn. Bei dem Menschen dagegen ist es lediglich der Wille selbst, welcher sich bestimmt, und so lange er sich zum Wollen des Rechten bestimmt, kann ihn schlechterdings keine andre Macht, als nur er selbst, davon abbringen; denn keine kann ihn, was er nicht soll, wollen machen, weil er diesem Wollen weder von Natur, noch überhaupt aus irgend einer Nothwendigkeit unterworfen ist, sondern, wenn er es ergreift, sich nur selbst dazu bestimmt [1]). Ich wiederhole also: auch der Versuchung ge-

---

datur: non tamen ideo consequitur, ut invitus mentiatur, aut ut invitus occidatur. (Vgl. den tr. de conc. praesc. Dei etc. qu. I c. 6: Licet enim necesse sit aut vitam aut rectitudinem relinquere: nulla tamen necessitas determinat, quam servet aut deserat. Nempe sola voluntas determinat ibi quid teneat; nec aliquid facit vis necessitatis, ubi operatur electio sola voluntatis).

1) In equo namque non ipsa voluntas se subjicit, sed naturaliter subjecta semper necessitate appetitui carnis servit. In homine vero, quamdiu ipsa voluntas recta est, nec servit, nec subjecta est, cui non debet, nec ab ipsa rectitudine ulla vi aliena avertitur; nisi ipsa, cui non debet, volens consentiat; quem consensum non naturaliter, nec ex necessitate, sicut equus, sed ex se aperte videtur habere.

genüber ist der Wille frei, weil ihn diese nicht ohne seine Einstimmung, d. h. ohne seine eigene Selbstbestimmung, bestimmen kann. Frage dich auch nur, was es heißt: die Versuchung besiegen, oder von der Versuchung besiegt werden? Das Rechte beharrlich wollen, heißt sie besiegen; wollen, was man nicht soll, von ihr besiegt werden. Immer ist es also der Wille selbst, auf den es ankommt, und so muß man sagen: nicht einer fremden, sondern seiner eigenen Macht erliegt der Wille, wenn er von ihr besiegt wird; nicht sie ist es, die den Willen sich unterwirft, sondern er unterwirft sich ihr [1]). Aber, wenn es sich nun so verhält, sagt der Schüler c. 6: wie erklären wir die traurige Erscheinung, die wir doch alle als eine Thatsache kennen, daß wir der Versuchung gegenüber so schwach, so ohnmächtig sind? Wenn ich nämlich auch zugebe, daß der Wille nur mit seiner Einstimmung, d. h. so, daß er selbst will, was die Versuchung ihm eingiebt, ihr unterliegen kann, so scheint mir doch darin eben die Macht der Versuchung zu bestehn, daß sie ihn zu diesem Selbst-wollen Dessen, was sie eingiebt, nöthigt. Wie nöthigt sie ihn aber? fragt der Meister. Etwa so, daß er schlechterdings nicht anders könnte, als

---

1) Quis — potest voluntatem dicere non esse liberam — a tentatione —, si nulla tentatio potest illam nisi volentem avertere a rectitudine ad peccatum, i. e. ad volendum quod non debet? Cum ergo vincitur, non aliena vincitur potestate, sed sua — et cum dicitur (tentatio vincere rectam voluntatem), improprie dicitur. Non enim aliud intelligitur, quam quia voluntas potest se subjicere tentationi; sicut e converso cum imbecillis dicitur posse vinci a forti, non sua potestate posse dicitur, sed aliena; quoniam non significatur aliud nisi quia fortis habet potestatem vincendi imbecillem.

wollen, was sie eingiebt, oder nur so, daß es ihm nicht leicht wird, dieß nicht zu wollen? Der Schüler muß sich für das Letztere entscheiden. Nun gut, sagt der Meister; dann besteht aber auch jene Schwäche nicht in der Unmöglichkeit, sondern nur in der Schwierigkeit des Beharrens im Wollen des Rechten, und die Möglichkeit, im Wollen des Rechten zu beharren, wird dadurch im Geringsten nicht aufgehoben [1]). Du mußst dich nur durch den Sprachgebrauch nicht irre machen lassen, welcher allerdings sehr häufig für unmöglich erklärt, was nur eben nicht leicht ist zu thun, und für nothwendig, was nur eben schwer ist zu unterlassen [2]). Allein wenn denn doch die Thatsache feststeht, wendet der Schüler weiter ein (c. 7), daß der Wille in den meisten Fällen der Versuchung unterliegt: kann man dann noch von einer Stärke des Willens, der Versuchung gegenüber, reden? müssen wir nicht wenigstens die Versuchung für stärker erklären, als ihn? Denn woran anders soll ich die Stärke des Willens messen, als eben an der Kraft, mit der er einen bestimmten Inhalt will? Und wenn

---

1) Si enim vult homo mentiri, ut non sustineat mortem et servet vitam ad tempus: quis dicet impossibile, velle eum non mentiri, ut vitet aeternam mortem et sine fine vivat? Quapropter jam dubitare non debes, hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate esse, cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate, sed ex difficultate. — Haec autem difficultas non perimit libertatem voluntatis; impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam. Hoc itaque modo puto te posse videre, quomodo conveniat potentia voluntatis, quam ratio veritatis asserit, et impotentia, quam humanitas nostra sentit.

2) Dieß hatte Anselm schon in c. 5 bemerkt.

er nun das, was er soll, minder kräftig will, als das, was er nicht soll — und dann unterliegt er eben der Versuchung —: ist dann diese nicht der stärkere Theil? Hier täuscht dich, antwortet der Meister, der Doppelsinn des Wortes: Wille. Sowie nämlich das Wort: Gesicht (visus) bald von der Sehkraft überhaupt, bald von dem einzelnen Sehacte (den wir richtiger visio nennen würden[1])) gebraucht wird, so bezeichnet „Wille" bald die Willenskraft, bald den einzelnen Willensact. Jene ist das Werkzeug (instrumentum), dieser der Gebrauch, den wir von dem Werkzeuge machen. Im Besitze der Willenskraft bleiben wir, auch wenn wir gar nichts wollen, wie z. B. wenn wir schlafen; der einzelne Willensact aber kommt und geht. Und jene ist die eine und selbe, wir mögen wollen, was wir wollen; der einzelnen Willensacte aber giebt es so viele, als es Gegenstände und Regungen des Wollens giebt[2]). Wenn nun von der Stärke des Willens überhaupt die Rede ist, so verstehn wir darunter die Willenskraft, nicht den einzelnen Willensact. Denn gesetzt, du wüßtest, daß ein Mann so stark sey, daß ein wilder Stier, den er festhält, sich nicht

1) Die spätere Scholastik hat daher auch das Wort: volitio gebildet.

2) Dicitur voluntas ipsum instrumentum volendi, quod est in anima, et quod convertimus ad volendum hoc vel illud — et dicitur voluntas usus ejus voluntatis, quae est instrumentum volendi. — Instrumentum — volendi semper est in anima, etiam cum non vult aliquid, velut cum dormit; voluntatem vero, quam dico usum sive opus ejusdem instrumenti, non habemus nisi quando volumus aliquid. Illa — quam voco instrumentum — una et eadem semper est, quicquid velimus; illa vero, quae opus ejus est, tam multiplex est, quam multa, et quam saepe volumus.

rühren dürfte: würdest du wohl diesen Mann, wenn ihm einmal ein Widder entschlüpfte, für weniger stark halten? Nein, sagt der Schüler, ich würde nur annehmen, daß er in diesem Falle von seiner Stärke nicht den rechten Gebrauch macht [1]). Nun siehst du, entgegnet der Meister, ganz eben so ist es mit dem Willen. Als Kraft, als Vermögen ist er unüberwindlich, d. h. die Versuchung kann ihm durchaus nichts anhaben; allein der Gebrauch, den er von dem Vermögen macht, ist gar oft ein äußerst schwacher, und auf das actuelle Wollen gesehn, muß man allerdings den Willen für sehr ohnmächtig halten; nur daß der Grund davon immer in ihm selber liegt, d. h. in dem Nicht-gebrauche der darum ihm doch einwohnenden Kraft [2]).

In c. 8 schreitet nun Anselm zu dem kühnen Satze fort, daß selbst Gott den freien Willen nicht von dem Wollen des Rechten abbringen könne. „Die gesammte Schöpfung zwar, Alles, was er aus dem Nichts hervorgebracht hat, kann Gott wieder in Nichts verwandeln; den Willen aber von dem Wollen des Rechten abbringen kann er nicht." Denn was ist doch das Rechte? ist es nicht das, was der Wille wollen soll? Und ist nicht Das, was der Wille

---

1) Sed ille fortis est, quia fortitudinem habet, actio vero ejus fortis dicitur, quia fortiter fit.

2) Sic intellige voluntatem, quam voco instrumentum volendi, inseparabilem et nulla alia vi superabilem fortitudinem habere, qua aliquando magis, aliquando minus utitur in volendo. Unde quod fortius vult nullatenus deserit, oblato eo, quod minus fortiter vult, et cum offertur quod vult fortius, statim dimittit quod non pariter vult; et tunc voluntas, quam dicere possumus actionem instrumenti —, magis vel minus fortis dicitur, quoniam magis vel minus fortiter fit.

wollen soll, das, was Gott will, daß er wolle? Das Rechte wollen, heißt also: wollen, was Gott will, daß wir wollen. Nun könnte uns Gott doch nur mit seinem Willen um das Wollen des Rechten bringen. Was hieße das aber anders, als: er wollte, daß wir nicht wollen, was er will, daß wir wollen, er wollte seinen eigenen Willen nicht? Nihil consequentius, et nihil impossibilius [1]).

Nichts Freieres also, schließt Anselm c. 9, als der freie Wille. Denn schlechterdings keine Macht kann ihn um das Wollen des Rechten bringen. Es ist immer nur er selbst, der sich um dasselbe bringt. Und nur weil Gott dieß zuweilen nicht hindert, daß er sich nämlich selbst um dasselbe bringt, kann von einer göttlichen Causalität dabei die Rede seyn [2]). Aller Einfluß der Versuchung aber besteht nur in der Vorhaltung eines entweder zu gewinnenden oder zu verlierenden Gutes, was der Wille als actus stärker wollen kann, als das Rechte [3]). Daß diese seine actuelle

1) Nulla — est justa voluntas, nisi quae vult, quod Deus vult eam velle. Servare itaque rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem est unicuique eam servanti velle quod Deus vult illum velle. Si Deus separat hanc rectitudinem ab alicujus voluntate: aut volens facit hoc, aut nolens. Nolens non potest. Si itaque aufert alicujus voluntati praefatam rectitudinem, vult quod facit. Sed jam positum est, servare hoc modo rectitudinem voluntatis esse omni servanti velle quod Deus vult illum velle. Ergo si Deus saepefatam rectitudinem tollit ab aliquo, non vult eum velle quod vult eum velle.

2) Quod tamen facere dicitur (Deus), fügt Anselm unmittelbar nach der oben citirten Stelle in c. 8 hinzu, quando non facit, ut eadem rectitudo non deseratur.

3) Porro diabolus vel tentatio ideo dicitur hoc facere sive voluntatem ipsam vincere et a rectitudine, quam tenet, abstra-

Schwäche (im Wollen des Rechten) aber seine potentielle Stärke nicht aufhebt, fühlt Jeder, der sich z. B. in dem oben besprochenen Falle, wo ihm nur die Wahl zwischen Lüge und Tod bleibt, die Möglichkeit denkt, daß er plötzlich einen Blick einerseits in die ewige Herrlichkeit, die den standhaften Bekenner der Wahrheit erwartet, andrerseits in die ewige Pein, die des Verleugners derselben harrt, würfe. Gewiß, so schwach er sich vorher gefühlt haben würde, die Wahrheit zu sagen, so stark würde er sich mit Einem Male dazu fühlen, und an seiner Kraft, auch im Angesichte des Todes die Wahrheit zu sagen, im Geringsten nicht zweifeln [1]).

Wohl aber ist es richtig, fährt Anselm fort (c. 10), daß der Wille, wenn er nun einmal — wegen der Schwierigkeit, die es hat, der Versuchung gegenüber im Wollen des Rechten zu beharren — dieses aufgegeben hat, daß er dann in die Knechtschaft der Sünde geräth, d. h. die Gerechtigkeit durch sich selbst nicht wiedererlangen kann. Denn so wenig er sie vorher aus sich selbst erzeugen, sondern nur die empfangene bewahren konnte: so wenig kann er sie, wenn er sie preisgegeben hat, anders als durch den ursprünglichen Geber zurückerhalten. Und man muß es für ein weit größeres Wunder erachten, wenn Gott einem Sünder die Gerechtigkeit, als wenn er einem Todten das Leben wiedergiebt. Denn der Todte hat damit, daß er stirbt,

---

here: quoniam nisi promitteret ei aliquid aut minaretur auferre, quod magis quam ipsam rectitudinem vult, nullatenus ipsa se ab illa, quam aliquatenus vult, averteret. c. 8. s. f.

1) Non enim minus fortis est ad volendum veritatem, quam ad volendum salutem; sed fortius vult salutem.

nicht verwirkt, zu leben; wohl aber hat der Sünder die Gerechtigkeit verwirkt. Und selbst wer sich um das Leben bringt, bringt sich nur um etwas, was er doch einmal verlieren muß; wer sich aber um die Gerechtigkeit bringt, bringt sich um etwas, was er ewig zu bewahren verpflichtet ist. Alles dieses giebt der Schüler zu. Um so mehr aber, sagt er c. 11, muß ich auf die Frage zurückkommen (die schon in c. 3 erörtert wurde), wie sich mit dieser Knechtschaft, in welche der Wille nothwendig geräth, wenn er Sünde thut, dessen fortdauernde Freiheit vereinigen läßt. Kann denn der Wille Beides zugleich seyn: Sclave und frei? Allerdings, antwortet der Meister, und Beides verträgt sich sehr wohl. Niemals nämlich steht es in seiner Macht, die Gerechtigkeit zu ergreifen, wenn er sie nicht hat; stets dagegen, sie zu bewahren, wenn er sie hat. Folglich kann er sie verloren und also nicht haben, dabei aber doch noch im Stande seyn, sie zu bewahren, wenn er sie hat. Seine Knechtschaft entspringt nur daraus, daß er sie nicht hat, aus dem Mangel ihres wirklichen Besitzes; denn eben in Folge dieses Mangels kann er nicht anders als sündigen. Aber dieser Mangel hebt nicht die Möglichkeit auf, sie zu bewahren, wenn er sie hat. Das Verhältniß ist also dieses: von der Sünde und ihrer Knechtschaft kann ihn nur ein Anderer befreien; um die Gerechtigkeit kann er sich nur selber bringen; seine Freiheit aber kann ihm weder ein Anderer, noch er selbst sich nehmen; denn diese haftet ihm mit seinem Wesen (naturaliter) an [1]. Nun wohl, sagte der Schüler c. 12;

---

1) Quando non habet praefatam rectitudinem, sine repugnantia et servus est et liber (homo). Nunquam enim est ejus po-

aber woher kommt es dann, daß wir den Menschen, wenn er die Gerechtigkeit nicht hat, frei nennen, weil sie ihm allerdings, wenn er sie hat, von keinem Andern (als ihm selber) genommen werden kann, während wir ihn doch nicht unfrei oder einen Sclaven (der Sünde) nennen, wenn er im Besitze der Gerechtigkeit ist, obwohl er diese, wenn er sie verloren hat, durch sich selbst nicht wiedererlangen kann? Mit anderen Worten: warum schreiben wir dem Sünder Freiheit zu, weil sie wenigstens als potestas in ihm vorhanden ist, während wir doch dem Gerechten nicht Unfreiheit zuschreiben, die doch auch als potestas in ihm vorhanden ist? Jedenfalls, scheint es mir, müssen wir diese potentielle Unfreiheit nicht minder, als jene potentielle Freiheit, als immerfort dem Menschen inhärirend betrachten. Nein, sagt Anselm, dieß dürfen wir nicht; denn die Freiheit ist ein positives Vermögen, eine wirkliche potestas, die Unfreiheit dagegen ein bloßer Mangel, eine impotentia. Sie ist nämlich im Gegensatz der potestas non peccandi die impotentia non peccandi. Denn wodurch anders wird der Mensch ein Sclav der Sünde, als weil er in Folge der Unmöglichkeit, die Gerechtigkeit (durch sich selbst) wiederzuerlangen, wenn er sie einmal preisgegeben hat, nicht anders kann, als sündigen. Dieß Nicht-anders-können-als-sün-

---

testatis, rectitudinem capere, cum non habet, sed semper est ejus potestatis, servare, cum habet. Per hoc, quia redire non potest a peccato, servus est, et per hoc, quia abstrahi non potest a rectitudine, liber est. Sed a peccato et ejus servitute non nisi per alium potest reverti; a rectitudine vero non nisi per se potest averti; et a libertate sua nec per se, nec per alium potest privari. Semper enim naturaliter liber est ad servandam rectitudinem si eam habet, etiam quando quam servet non habet.

digen ist aber eine Unfähigkeit, eine Ohnmacht. Und keineswegs haftet diese Ohnmacht dem Menschen immerfort an. Denn wenn er im Besitze der Gerechtigkeit ist, erfreut er sich, wie gesagt, der Macht, diese zu bewahren, d. h. nicht zu sündigen, und dann ist er keineswegs ein Sclav der Sünde. Frei aber ist er auch als Sclav der Sünde, weil ihm doch noch die Macht bleibt, wenn er auch keinen Gebrauch von ihr machen kann. Frei ist er also, wenn er die Gerechtigkeit hat, und wenn er sie nicht hat; unfrei aber nur in dem letztern Falle [1]). Die bloße Möglichkeit aber der Unfreiheit wird man so wenig ein (wirkliches) Vermögen nennen können, als man von einer Nicht-seh-kraft sprechen kann, weil wir allerdings, wenn die Sonne untergegangen ist, nichts mehr sehen können. Vielmehr werden wir uns auch in diesem Falle noch unserer Sehkraft freuen; denn diese ist etwas Wirkliches, Positives, wenn sie auch eben nur ein Vermögen ist [2]).

Nachdem nun Anselm in c. 13 noch seine Definition der Freiheit ex genere et differentiis gerechtfertigt hat — denn ihr genus, der Gattungsbegriff der Freiheit, ist der des Vermögens (potestas); alle übrigen Bestimmungen sind

1) Non ob aliud est homo servus peccati, nisi quoniam per hoc, quia nequit (per se) redire ad rectitudinem aut recuperare aut habere illam, non potest non peccare. Cum autem habet eamdem rectitudinem, non habet impotentiam non peccandi. Quare quando habet rectitudinem illam, non est servus peccati. Potestatem autem servandi rectitudinem semper habet, et cum rectitudinem habet, et cum non habet, et ideo semper est liber.

2) Sic etiam quando voluntatis rectitudo nobis deest, habemus tamen in nobis aptitudinem intelligendi et volendi, qua eam possumus servare propter se, cum eam habemus.

differentiae, d. h. solche, welche dieses Vermögen, die Freiheit, von allen andern Vermögen unterscheiden sollen —, bittet der Schüler (c. 14) um eine „Eintheilung" der Freiheit, d. h. um die Angabe der verschiedenen Arten oder Formen, unter welchen dieselbe (in der Wirklichkeit) vorkommt, und da unterscheidet Anselm zuvörderst die absolute, d. h. in sich selbst begründete, und die relative, d. h. in jener begründete Freiheit: die göttliche und die creatürliche [1]). Letztere kann nun entweder im Besitze der Gerechtigkeit seyn, welche sie bewahren soll, oder derselben ermangeln. Und im Besitze der Gerechtigkeit kann sie entweder so seyn, daß sie dieses Besitzes verlustig gehn kann, oder so, daß ihr dieser für immer gesichert ist; ermangeln aber kann sie derselben entweder so, daß sie niemals wieder in den Besitz derselben gelangen kann, oder so, daß ihr dieses doch noch möglich bleibt [2]). Verlierbar war der Besitz der Gerechtigkeit für die creatürliche Freiheit am Anfange ihrer Entwickelung sowohl bei den Engeln als bei den Menschen; unverlierbar ist er schon jetzt für diejenigen unter den Engeln, welche bei'm Falle der bösen im Guten befestigt worden sind, sowie für die Auserwählten unter den Menschen nach ihrem Austritte aus dem zeitlichen Leben. Für immer dahin ist er jetzt schon den gefallenen Engeln, dereinst den

---

1) Libertas arbitrii alia est a se, quae nec facta est nec ab alio accepta, quae est solius Dei; alia a Deo facta et accepta, quae est Angelorum et hominum.

2) Facta autem sive accepta, alia est habens rectitudinem quam servet, alia carens. Habens, alia tenet separabiliter, alia inseparabiliter. — Illa autem quae caret, alia caret recuperabiliter, alia irrecuperabiliter.

Verworfenen unter den Menschen, sowie sie aus diesem Leben scheiden.

Dieses Schlußcapitel unsres Dialogs lehrt uns erst das rechte Verständniß desselben. Es ist eben nur noch der reine Begriff der Freiheit, worum es sich handelt; das heißt: von der wirklichen Entwickelung derselben oder von dem „Gebrauche," welchen die Creatur von diesem ihren Vermögen, als welches die Freiheit in genere bestimmt wird, gemacht hat, sieht die Untersuchung ab; nur was dieß Vermögen an sich ist, zieht sie in Betracht. Und zwar gilt es der creatürlichen Freiheit. Denn wenn auch auf die göttliche mit Rücksicht genommen wird, so geschieht dieß doch nur, um den Begriff der erstern näher abzugränzen; der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist diese.

Entsteht nun aber die Frage, was die Freiheit an sich ist, so heißt dieß so viel als: was sie ihrer göttlichen Bestimmung nach ist, und so kommt denn vor Allem das dem creatürlichen Willen gesteckte Ziel in Betracht. Ist nun Abbildung Gottes, wie wir aus dem Monologium wissen [1]), der allgemeine Zweck der Schöpfung, so wird sich dieß auch in der ethischen Sphäre wiederholen. Der Inhalt des göttlichen Willens ist das Rechte oder Gute. Verwirklichung des Rechten oder Guten wird also auch die Bestimmung des creatürlichen Willens seyn. Da nun aber das Rechte oder Gute schon verwirklicht ist, eben von dem göttlichen Willen, und da sich zu diesem der creatürliche Wille nur als der relative zu dem absoluten verhält, so kann nicht die

1) S. oben S. 173.

selbstständige Erzeugung oder Production des Rechten die Bestimmung des creatürlichen Willens seyn, sondern zunächst wird dieser dasselbe nur empfangen können, und seine Bestimmung wird also näher darin bestehen: das empfangene Gute zu bewahren, in der anerschaffenen Gerechtigkeit zu beharren[1]). Weil er dieß jedoch nur so kann, daß er das Rechte will, läßt sich allerdings auch in das Wollen des Rechten überhaupt die Bestimmung des creatürlichen Willens setzen.

Die Freiheit nun ist nichts Anderes, als das dieser Bestimmung entsprechende Vermögen. Weil nämlich der creatürliche Wille die Relativität und mit ihr das Werden des Creatürlichen theilt, kann das, was für den göttlichen Willen absolutes Seyn ist, für den creatürlichen einerseits nur ein Sollen, andererseits nur ein Können seyn, und so tritt das Rechte für ihn einerseits in der Form des Gesetzes, der Bestimmung, andererseits in der des Vermögens, der Befähigung, auf. Denn das Eine fordert das Andere. Das Rechte oder Gute kann nicht Aufgabe für ihn seyn, ohne daß er die Kraft, es zu wollen, hätte, und die Kraft wieder fordert die Aufgabe, weil sie ihren Inhalt ja erst noch verwirklichen soll. Eben diese Kraft nun oder das Vermögen, welches dem creatürlichen Willen in Beziehung auf seine Aufgabe einwohnt, ist die Freiheit. Sie ist also einfach das Vermögen, das Rechte oder Gute zu wollen — ein Vermögen, das in dieser Allgemeinheit selbst dem göttlichen Willen zugeschrieben werden darf, weil ja auch in ihm als Vermögen vorhanden seyn muß, was er ewig als

---

1) Vgl. bes. S. 367.

That verwirklicht, obwohl, wie gesagt, gerade darin der Unterschied zwischen der göttlichen und der creatürlichen Freiheit besteht, daß in Gott, so wenig wie ein Sollen, so wenig ein Können statt hat, was nicht Seyn, was nicht Wollen wäre. Die potestas ist also in Gott ewig actus, oder seine Freiheit fällt mit seiner Heiligkeit zusammen, wie wir bei Betrachtung des Dialogs de Veritate sahen[1]). Die creatürliche Freiheit dagegen ist vorerst nur Vermögen; allerdings ein Vermögen, welches Wirklichkeit werden, seine Potentialität in Actualität umsetzen soll, aber von dieser Actualität — der Gerechtigkeit — stets verschieden bleibt, so daß diese fehlen, ja das Gegentheil der Freiheit (Knechtschaft) als actueller Zustand eintreten kann, ohne daß die Freiheit selbst verloren ginge.

Das Charakteristische des Anselmischen Freiheitsbegriffs besteht also einerseits in der teleologischen Fassung, andererseits in der Urgirung des Unterschieds zwischen Potentialität und Actualität. Durch das Erste unterscheidet er sich, um es kurz zu bezeichnen, von dem Pelagianischen, durch das Zweite von dem Augustinischen Freiheitsbegriffe, und bildet so den letztern in einem sehr wesentlichen Stücke fort, während er den erstern dadurch um so gründlicher überwindet.

Aus der teleologischen Fassung des Begriffs erklärt sich der auffallende Umstand, daß Anselm bei Bestimmung desselben von dem Bösen völlig absieht. Obwohl ihm nämlich die Möglichkeit des Bösen, wie wir später sehen werden, allerdings in der Freiheit begründet ist, so doch nicht in der Freiheit an sich, sondern nur in der Form, unter der

1) S. 88 f. 94.

sie als creatürliche allein sich bethätigen kann. Anselm unterscheidet nämlich, wie besonders c. 2 zeigt, sehr genau zwischen Freiheit und Spontaneïtät. In der Spontaneïtät besteht ihm das Wesen des Willens abgesehn von allem Inhalte desselben, das formelle Wesen des Willens; in der Freiheit dagegen die inhaltliche Begabung desselben in Beziehung auf seinen Zweck. Wollen nämlich im formellen Sinne des Worts, heißt: sich selbst bestimmen, im Gegensatze zu dem Bestimmt-werden von Außen, dem Müssen. In diesem Sich-selbst-bestimmen liegt allerdings auch eine Freiheit, aber eben nur die formelle, welche richtiger als Freiwilligkeit (Spontaneïtät) bezeichnet wird und den Unterschied zwischen dem Wollen der vernünftigen Creatur und dem der unvernünftigen ausmacht. Auch das Thier hat nämlich ein Wollen, insofern es Trieb hat. Aber der Trieb ist ein unfreiwilliges, seiner selbst nicht mächtiges, necessitirtes Wollen. Das Thier kann nicht anders als dem Triebe folgen; dieser bildet eine äußere Macht für dasselbe, unter die es sich nicht stellt (wie der Mensch dieß thun kann), sondern unter der es steht[1]). Das Wollen der vernünftigen Creatur dagegen ist ein spontanes, freiwilliges, d. h. seinen Inhalt selbst setzendes, und in dieser Spontaneïtät liegt der Grund, daß dasselbe auch einen andern Inhalt, als den seinem Zwecke entsprechenden oder seine Aufgabe bildenden, setzen kann. Könnte es dieß nämlich nicht, so müßte es sich zu dem, was es soll, bestimmen, und so bestimmte es sich im Grunde nicht mehr selbst, sondern würde nur noch bestimmt. Wirklich Aufgabe für den Willen

---

1) S. S. 372. Vgl. S. 91.

der vernünftigen Creatur kann also das Sollen desselben nur so seyn, daß es die Möglichkeit übrig läßt, daß der Wille sich auch anders, als er soll, bestimmt, und in so fern ist allerdings der creatürliche Wille ohne die potestas peccandi nicht denkbar. Allein seine Freiheit besteht darin nicht, behauptet Anselm, auch nicht einmal seine formelle Freiheit, sondern nur seine Willkür [1]). An sich nämlich kann die Spontaneïtät nur die Form für den eigentlich zu wollenden Inhalt, d. h. für das Rechte seyn, und innerhalb des göttlichen Willens ist sie es auch nur für diesen. Innerhalb des creatürlichen muß sie zwar, wie gesagt, diese Form auch für einen anderen Inhalt seyn können; denn da ist sie ja auch nicht absolute, sondern nur relative Spontaneïtät, d. h. da erzeugt sie nicht ihren Inhalt schlechthin, sondern empfängt ihn zunächst nur und soll ihn erst durch ihr Festhalten an demselben in Wahrheit zu dem ihrigen machen. Allein ihr eigentlicher Inhalt bleibt doch auch da nur das Rechte; denn um sich zu diesem zu bestimmen, hat der Wille überhaupt die Selbstbestimmungsfähigkeit erhalten. Und so wenig besteht in der Willkür auch nur seine formelle Freiheit, daß er sich vielmehr derselben geradezu beraubt, wenn er einen andern Inhalt als das Rechte will. Denn er stellt sich dann unter einen fremden Einfluß, eine fremde Macht, wird zu einem Bestimmt-werdenden, statt ein Sich-bestimmendes zu bleiben, und bedarf dann ganz eigentlich einer Erlösung, um zu seiner Freiheit zurückzukehren [2]). So nothwendig also auch die

1) S. S. 366 A. 1.

2) S. S. 378. ff.

Willkür oder die Möglichkeit einer andern als der rechten Selbstbestimmung an dem creatürlichen Willen haftet: seine Freiheit ist sie nicht. Wahrhaft aus sich selbst bestimmt sich vielmehr der Wille nur, wenn er von dem Vermögen, das Rechte zu wollen, Gebrauch macht. Denn dann bestimmt er sich seinem eigentlichen, nämlich seinem göttlich-bezweckten Wesen gemäß, und dann kann ihm (wie dieß Anselm so besonders energisch ausführt) keine Macht im Himmel und auf Erden etwas anhaben. Näher unterscheidet also Anselm wie zwischen Freiheit und Spontaneïtät, so zwischen Spontaneïtät und Willkür, und während ihm die Spontaneïtät an sich nur die Form ist, in der sich die Freiheit bethätigen soll, erblickt er in der Willkür die nothwendige Mangelhaftigkeit oder Unvollkommenheit, welche der Spontaneïtät als creatürlicher anklebt.

In so weit nun stimmt der Anselmische Freiheitsbegriff völlig mit dem Augustinischen überein. Aber während Augustin die Freiheit überwiegend als Zustand, als actus faßt, bestimmt sie Anselm ausdrücklich nur als Vermögen, als potestas. Und diesen Punct hebt er ganz besonders hervor, weil er eine Behauptung darauf gründet, von der er bei seinem Meister eher das Gegentheil fand [1]): die Behauptung der Unverlierbarkeit der Freiheit. Denn da

---

1) Vgl. bes. das Enchirid. ad Laur. c. 9 und das Op. imperf. c. Jul. VI, 10, wo Augustin ausdrücklich eine amissio liberi arbitrii in Folge des Mißbrauchs desselben lehrt; allerdings in keinem andern Sinne, als in welchem auch Anselm sie lehren könnte. Allein dieser lehrt sie eben nicht, sondern giebt zwar eine servitus arbitrii in Folge der Sünde zu, behauptet aber daneben die Fortdauer der libertas desselben.

er doch darin mit Augustin übereinstimmt, daß er eine wirkliche Knechtung des Willens durch die Sünde annimmt, so kann er den Nichtverlust der Freiheit durch dieselbe nur so rechtfertigen, daß er eben sehr genau zwischen Potentialität und Actualität unterscheidet. Ist nämlich die Freiheit an sich nur ein Potentielles, und ist die Form, unter der sie aus der Potentialität in die Actualität treten soll, die Spontaneïtät, und haftet an dieser, wie gesagt, auch die Möglichkeit der Willkür, so versteht es sich, daß der Wille auch diese letztere Möglichkeit actualisiren, daß er seine Willkür walten lassen kann. Dann begiebt er sich aber, wie wir oben bemerkten, in die Abhängigkeit von einer ihm eigentlich fremden Macht und schneidet sich jedenfalls die Rückkehr zum Wollen des Rechten durch und aus sich selbst ab. In der That tritt dann also ein Zustand der Unfreiheit für ihn ein; es wird ihm unmöglich, das Rechte zu wollen; er wird ein Sclav der Sünde. Aber diese thatsächliche oder actuelle Unmöglichkeit, das Rechte zu wollen, hebt die virtuelle oder potentielle Möglichkeit, es zu wollen, nicht auf; eine Kraft bleibt Kraft, auch wenn sie gebunden ist, ein Vermögen Vermögen, auch wenn es sich nicht bethätigen kann, und ist nun die Freiheit zunächst eben nur das Vermögen, das Rechte zu wollen, so darf man sagen: der Wille bleibt frei, auch wenn er unfrei ist [1]). Daß nun aber die Freiheit zunächst nur dieß Potentielle seyn kann, folgt aus ihrem Verhältnisse zu der Gerechtigkeit, welche sie verwirklichen soll, und die der creatürliche Wille ursprünglich nur empfangen kann. Dessenungeachtet soll

---

1) S. S. 379 ff.

sie seine, des creatürlichen Willens, Gerechtigkeit werden. Dieß kann nur so geschehen, daß derselbe kraft eigener That die empfangene bewahrt. Um deßwillen muß ihm also wohl das Vermögen, sie zu bewahren, verliehen werden, allein nichts weiter; sonst könnte das Bewahren nicht seine eigene That seyn. Zunächst also kann die Freiheit nur ein Vermögen seyn, und da sie nun dasjenige Vermögen ist, welches auf die ewige Bestimmung des Willens sich bezieht, diese aber bleibt, der Wille mag sie erfüllen oder nicht, so muß auch das Vermögen, sie zu erfüllen, dem Willen verbleiben, er mag es actualisiren oder nicht, ja sich in die Unmöglichkeit versetzen, es zu actualisiren.

Eben diesen Unterschied zwischen Actualität und Potentialität macht Anselm noch in einer andern Beziehung geltend. Um nämlich zu erklären, wie der Wille zugleich stark und schwach seyn könne, unterscheidet er in c. 7 zwischen Willenskraft und Willensthat, oder zwischen dem „Instrumente" und dem „Gebrauche," der von dem Instrumente gemacht wird. Der Kraft nach, behauptet er, sey der Wille immer stark, d. h. könne er jeder Versuchung widerstehn, der That nach aber könne er auch schwach seyn, d. h. der Versuchung unterliegen. Ein Widerspruch, dessen Lösung im Obigen enthalten ist. Denn die Stärke des Willens ist eben seine Freiheit, d. h. das ihm mit der ursprünglichen Gerechtigkeit anerschaffene Vermögen, in derselben zu beharren; ein Vermögen, das ihn auch der Versuchung gegenüber stark macht, weil diese ihn nur so in Wahrheit versuchen, d. h. zum Wollen ihres Inhalts bestimmen kann, daß er selbst sich dazu bestimmt, was er aber nicht nöthig hat, weil er frei ist, d. h. die Macht hat,

im Wollen des Rechten zu beharren. Allein dieß Vermögen ist eben nur Vermögen, d. h. etwas Potentielles, nichts Actuelles, und mit der potentia (als einer relativen) ist auch eine impotentia, mit der Macht eine Ohnmacht verbunden: die Möglichkeit der Willkür. Folglich kann der actus die potentia auch nicht actualisiren; er kann die impotentia actualisiren, und so kann der Wille Beides, schwach und stark, seyn; denn eine Nöthigung findet weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin statt, weil die Form für die Actualität des Willens die Spontaneïtät ist [1]).

Für alles Weitere sind wir also nun an die Geschichte verwiesen. Denn da es sich jetzt um die wirkliche That, um den actus, handelt, so haben wir das Gebiet der Thatsachen zu betreten.

Zuvor aber müssen wir noch bemerken, daß Anselm eine doppelte Welt des creatürlichen Willens kennt, sowie überhaupt eine doppelte Welt des creatürlichen Geistes: die Engel- und die Menschen-Welt; also auch eine doppelte Geschichte. Der Unterschied beider Welten besteht ihm näher darin, daß die Engel rein-persönliche Geister sind, welche durch kein anderes Band, als durch die gemeinsame Beziehung auf Gott, zusammengehalten werden, während die Menschen in einem organischen Verbande stehn, nämlich Eine Gattung oder (richtiger) Eine Familie bilden [2]). Dort kann daher nur nach der That der Einzelnen, hier muß

1) S. S. 374 ff.

2) Vgl. Cur Deus homo II, 21. Non enim sic sunt omnes Angeli de uno Angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. (Es giebt eine Menschheit, aber keine Engelheit.)

zugleich nach einer Gesammt-that gefragt werden, und während es dort nur eine persönliche Entscheidung geben kann, wird hier zugleich die Abhängigkeit, in der der Einzelne von dem Ganzen steht, in Betracht kommen.

Die geschichtliche Ueberlieferung in der Kirche weiß nun von einer Ur-that in der Engelwelt, wodurch dort der creatürliche Wille sofort für die eine oder die andere der beiden angegebenen Möglichkeiten sich entschieden hat. Bei der ersten Regung der Willkür nämlich hat Jeder versucht werden müssen, sich ihr hinzugeben, und ein Theil der Engel hat dieß nun auch wirklich gethan, hat der Willkür gefröhnt und hiedurch der ursprünglichen Gerechtigkeit sich beraubt; ein anderer dagegen hat an der letzteren festgehalten, die Versuchung in Kraft der Freiheit überwunden und so die Befestigung in der Gerechtigkeit erlangt. Aus der Engelwelt ist die Versuchung dann auch in die Menschenwelt eingedrungen, und dadurch, daß der menschliche Wille in dem Haupte der Familie ihr unterlegen und folglich ebenfalls der ursprünglichen Gerechtigkeit sich beraubt hat, hat sich diese seine Blöße auf alle Nachkommen der Familie fortgepflanzt, und der Wille des Einzelnen findet sich also schon von Natur in einer Bestimmtheit vor, die ihm keine andere Entscheidung übrig läßt, als für die Willkür. Aber weil dieß, wenn auch einerseits allerdings seine That, andererseits doch auch wieder **nicht** seine That ist, tritt hier die Möglichkeit einer **Erlösung** ein, wie wir später sehen werden.

Diese beiden Thatsachen haben wir nun an der Hand Anselm's, welcher jeder eine eigene Schrift gewidmet hat, näher durchzugehn.

Zehntes Capitel.

Die Hamartigenie Anselm's — der Dialog de casu diaboli [1]).

Gerade weil Anselm bei Bestimmung des Freiheitsbegriffs von dem Bösen völlig abgesehn hatte, mußte dieß der nächste Gegenstand seyn, welcher ihn beschäftigte, und so lebhaft war auch das Interesse, mit welchem seine Schüler ihn dahin begleiteten, daß sie gleich bei jedem Einzelergebnisse, welches sich in ihren gemeinsamen Unterredungen darüber feststellte, in Anselm drangen, es aufzuzeichnen [2]). So entstand nach und nach der obige Dialog, den Anselm, wie wir schon erwähnten (S. 363 A. 1), wahrscheinlich in den ersten Jahren nach seiner Erwählung zum Abte von Bec, also in den JJ. 1077—1079, verfaßte.

---

1) Opp. T. I. p. 91—107.

2) S. den Brief II, 8, der ein solches Einzelergebniß an Moritz mittheilt, was deshalb sehr oft als eine eigene Abhandlung de malo unter den Werken Anselm's mit aufgeführt worden ist. Es ist aber nur c. 11 des Dialogs de casu diaboli mit Hinweglassung der dialogischen Form.

Die eigentliche Absicht desselben geht, um dieß sogleich vorauszuschicken, auf die Nachweisung der Negativität des Bösen. Die in dem Titel angegebene Thatsache bildet daher wohl den nächsten Gegenstand der Untersuchung, aber nur, weil eine Analyse derselben am Besten zu diesem Ziele zu führen scheint; denn da sie die Genesis des Bösen enthält, so muß sich an ihr zumal auch das Wesen desselben erkennen lassen.

Aus dieser Tendenz, sowie aus der Entstehungsweise unsres Dialogs erklärt sich die etwas verworrene Composition desselben. Doch treten drei Haupttheile deutlich hervor. Nachdem nämlich in c. 1 kurz dargethan worden ist, daß alles Positive nur von Gott herrühren könne, wird in c. 2—6 untersucht, wie es dennoch zu einem Falle in der Engelwelt habe kommen können, ohne daß derselbe von Gott causirt worden sey. Folgt hieraus schon, daß das Böse nichts Positives, sondern nur etwas Negatives seyn könne, so bildet nun die nähere Begründung dieser Negativität den Inhalt des zweiten Theils, welcher von c. 7 bis c. 20 sich erstreckt. Aber eben hier herrscht am Wenigsten ein logisch geordneter Fortschritt, sondern sind nur mehrere Einzelstücke und zwar ziemlich locker aneinandergereiht. Zuerst wird das Böse von dem bösen Wollen unterschieden und die Negativität desselben daraus bewiesen, daß es in der Ungerechtigkeit, also einem Mangel bestehe (c. 8. 9). Weiter wird gezeigt, daß es nur ein Schein sey, als müsse das Böse, weil doch das Wort: Böse ein Etwas bezeichne, in der That ein Etwas seyn (c. 11). Und nunmehr folgt von c. 12—16 das Hauptstück des Dialogs: eine Deduction des ursprünglichen Inhalts des

creatürlichen Willens, aus dessen Duplicität dann die Möglichkeit eines bösen Wollens als eines Wirklichen (Positiven) erwiesen wird, ohne daß doch das Böse selbst ein Solches wäre. Hieran reiht sich in c. 17—20 die Bestimmung des Antheils, welchen an diesem Wollen sowohl die Creatur, als Gott hat. Ein dritter Haupttheil (c. 21—25) erörtert endlich die Frage, inwiefern ein Wissen um den Fall und dessen Folgen bei dem Teufel anzunehmen sey oder nicht, worauf in c. 26 noch eine Nebenfrage abgemacht, und in c. 27 und 28 die Summa gezogen wird.

Den obersten Grund für die Negativität des Bösen deutet Anselm sogleich in c. 1 an. Wenn er nämlich hier ausführt, daß es nichts Positives geben könne, was nicht von Gott herrühre, so will er damit die Alternative begründen, daß entweder auch das Böse von Gott herrühren müsse, oder daß es nichts Positives seyn könne. Aber diese letztere Folgerung überläßt er vorerst dem Leser. Er selbst begnügt sich, die erstere abzuschneiden, indem er zeigt, wie, auch angenommen, alles Positive rühre von Gott her, dennoch eine Entstehung des Bösen sich denken lasse, ohne daß dieselbe auf Gott zurückgeführt werden müßte. Zu diesem Behufe giebt er schon hier (c. 2—6) eine Deduction der Genesis des Bösen, aber ohne sich über dessen metaphysischen Charakter noch auszulassen.

Wenn es überhaupt nur ein doppeltes Seyn giebt — so beginnt Anselm —, das schöpferische und das geschaffene, und wenn das schöpferische der Grund nicht bloß seiner selbst, sondern auch des geschaffenen ist, so kann das Geschöpf nichts haben, was es nicht von Gott hätte. „Denn was nicht einmal sich selbst von sich hat: wie kann das

überhaupt etwas von sich haben?" Von sich, muß man also sagen, kann das Geschöpf nur Nichts haben, von Gott dagegen nur Etwas (aliquid) [1]). Gegen diesen Satz wendet zwar der Schüler ein, daß man doch auch das Nicht-seyn dessen, was nicht ist, sowie dessen, was Nichts wird, d. h. aus dem Seyn in das Nicht-seyn zurückkehrt, von Gott ableiten müsse. Allein Anselm zeigt, daß Gott nur in einem sehr uneigentlichen Sinne der Grund davon genannt werden könne. Denn was zuerst das Nicht-seyn dessen, was nicht ist, betrifft, so kann Gott nur in so fern der Grund davon genannt werden, als man nicht bloß Dem, welcher wirklich etwas thut, sondern auch Dem, welcher etwas thun könnte, es aber nicht thut, dieß sein Nicht-thun als ein Thun anrechnet [2]). Und ebenso verhält es sich mit der Rückkehr Dessen, was ist, in das Nicht-seyn; auch diese beruht nicht auf einem eigentlichen Thun, sondern nur auf einem Nicht-thun Gottes. Weil nämlich Gott Alles, was ist, nicht bloß in das Seyn gerufen hat, sondern auch im Seyn erhält, so bewirkt das Cessiren dieses seines erhaltenden Thuns, sein Nicht-erhalten also, die Rückkehr in das Nicht-seyn. Ein

1) Si non est aliquid, nisi unus qui fecit, et quae facta sunt ab uno: clarum est, quia nullatenus potest haberi aliquid, nisi qui fecit, aut quod fecit. — Sed neque ipse factor, neque quod factum est, potest haberi nisi ab ipso factore. — Ille igitur solus a se habet, quicquid habet, et omnia alia non nisi ab illo habent aliquid, et sicut a se nonnisi nihil habent, ita ab illo nonnisi aliquid habent.

2) Hoc modo Deus dicitur multa facere, quae non facit, ut cum dicitur inducere in tentationem, quoniam non defendit a tentatione, cum possit.

Zerstören findet also von Seiten Gottes nur in so fern statt, als er ein Seyn nicht (mehr) wirkt, aber nicht in so fern, daß er ein Nicht-seyn wirkte [1]). Es bleibt also bei dem Satze: von Gott, dem höchsten Seyn, kann nur Seyn, nur Etwas kommen, kein Nicht-seyn und kein Nichts, und da nun das höchste Seyn das höchste Gut ist, so muß auch alles Seyende, insoweit es dieß ist, ein Gutes, sowie alles Gute ein Seyendes seyn [2]).

Auch von den Engeln gilt also das Wort: Quid habes, quod non accepisti (1 Cor. 4, 7)? Und gern werden wir von denen, die in der Wahrheit bestanden, im Guten beharrt haben, sagen, sie haben beharrt, weil Gott es ihnen verlieh, zu beharren. Aber müssen wir nicht dann auch von denen, welche nicht beharrt haben, sagen, sie haben darum nicht beharrt, weil Gott es ihnen nicht verlieh, zu beharren? Diese Folgerung ist es nun, die Anselm demnächst abzuschneiden sucht (c. 2—4). Sie stützt sich, sagt er, auf den Schluß, daß, weil jedes Empfangen ein Geben, auch jedes Nicht-empfangen ein Nicht-geben zum Grunde haben müsse. Allein dieß ist ein falscher Schluß. Denn wenn auch ein Nicht-geben stets ein Nicht-empfangen zur Folge hat, so braucht doch darum nicht jedes Nicht-empfangen ein Nicht-geben zum Grunde zu haben. Zum Empfangen gehört nämlich immer auch ein Nehmen, und wo dieses fehlt, braucht das

1) Si enim ab aliquo tunicam repetas, quam illi nudo sponte ad tempus praestiteras, non habet a te nuditatem, sed, te quod tuum erat tollente, redit in id, quod erat, antequam indueretur a te.

2) Nihil ergo et non-esse, sicut non est essentia, ita non est bonum.

Nicht=empfangen keineswegs die Folge eines Nicht=gebens zu seyn. Denn ich darf wohl stets von der Abwesenheit der Ursache auf die Abwesenheit der Wirkung, aber nicht von der Abwesenheit der Wirkung auf die Abwesenheit der Ursache schließen [1]). Richtiger also würde man sagen: wenn die guten Engel das Beharren empfingen, weil Gott es ihnen verlieh, so verlieh es Gott umgekehrt dem Teufel nicht, weil der Teufel es nicht empfing, d. h. nicht annahm [2]). Allein warum nahm er es nicht an? fragt der Schüler. Es läßt sich doch nur ein Doppeltes denken: er wollte es entweder, oder er konnte es nicht annehmen, und da er nun das Wollen sowohl, als das Können nur von Gott empfangen konnte: weist nicht so sein Nicht=annehmen auf ein göttliches Nicht=geben zurück? Nein, sagt der Meister; denn er empfing eben Beides: das Vermögen nicht nur, sondern auch den

1) Si ego porrigo tibi aliquid, et tu accipis: non ideo do, quia accipis, sed ideo accipis, quia do, et est datio causa acceptionis. — Quid, si id ipsum porrigo alii, et non accipit: illene ideo non accipit, quia non do? — Hic igitur non-dare non est causa non-accipiendi, et tamen, si pono, me non dedisse, causa est consequendi illum non accepisse. Aliud namque est, rem causam esse alterius rei; aliud, positionem rei esse causam, ut sequatur aliud. Cum enim incendium non sit causa ignis, sed ignis incendii: positio tamen incendii semper causa est, ut sequatur esse ignem. Si enim est incendium, necesse est ignem esse. — Vides ergo, ut puto, si tu ideo accepisti, quia ego dedi, non tamen idcirco consequi, illum, qui non accepit, ideo non accepisse, quia ego non dedi, et tamen consequi, quia, si ego non dedi, ille non accepit.

2) Im Lateinischen bedarf es natürlich dieses exegetischen Zusatzes nicht, weil accipere sowohl Annehmen als Empfangen bedeutet.

Willen, im Guten zu beharren. Dann aber auch das Beharren selbst, fällt der Schüler ein. Meister: Keineswegs; denn erinnere dich nur, wie oft du etwas gekonnt und gewollt, und doch nicht gethan hast. Und warum? Weil du nicht beharrt hast im Wollen, nicht ausgewollt hast (pervoluisti). Fragst du aber weiter, warum der Teufel den jedenfalls doch auch ihm im Anfange verliehenen Willen des Beharrens im Guten nicht festgehalten, nicht ausgewollt habe, so läßt sich nur antworten: weil er ihn aufgegeben hat (deseruit) [1]. Aber daß er ihn aufgab, fragt der Schüler: weist nicht dieß auf Gott zurück? Denn wenn er das Festhalten-wollen nur von Gott haben konnte: woher anders rührte sein Nicht-festhalten-wollen her, als von einem göttlichen Nicht-verleihen? Meister: Da nimmst du fälschlich an, daß dem Aufgeben immer ein Nicht-festhalten-wollen vorangehen müsse. Dieß ist aber nur dann der Fall, wenn du eine Sache an sich schon oder um ihrer selbst willen nicht festhalten, sondern eben aufgeben willst. Wenn du z. B. eine glühende Kohle in der Hand halten sollst, dann geht allerdings dem Willen, sie wegzuwerfen, der Wille, sie gar nicht in der Hand zu haben, voran. Aber denke dir einen Geizhals, den hungert: wird dieser wohl, wenn er sich entschließt, ein Stück Geldes preiszugeben, um Brot zu kaufen, erst dem Wunsche, es zu behalten, entsagen, und dann den Entschluß fassen, es preiszugeben? Nein, umgekehrt: dieser Entschluß wird das Erste seyn, und nur in Folge desselben wird er nothge-

1) Quod ergo ideo non accepit tenere, quia deseruit, non ideo non accepit, quia Deus non dedit, sed ideo Deus non dedit, quia ille non accepit.

drungen dem Wunsche, es zu behalten, entsagen. Da ist also das Nicht-behalten-wollen das Zweite, und das Preisgeben-wollen das Erste, und dies ist immer der Fall, wenn ich eine Sache nicht um ihrer selbst, sondern um einer andern willen aufgebe, die ich ohne das Aufgeben der erstern nicht erhalten kann, und die ich doch stärker begehre, als jene. Aehnlich verhält es sich nun mit dem Teufel. Er wollte nicht deßhalb das nicht, was er sollte, weil dieser Wille in Folge eines göttlichen Nachlassens im Verleihen desselben erlosch, sondern weil er etwas Anderes wollte, was er nicht sollte, und dieser böse Wille jenen ersten überwog. Sein Nicht-beharren im guten Willen hatte also nicht darin seinen Grund, daß Gott ihm diesen nicht verlieh, sondern darin, daß er einen bösen Willen faßte und um dessen willen jenen fahren ließ [1]). Jedenfalls sündigte er nämlich dadurch, daß er wollte, was er nicht sollte, und was er von Gott aus nicht besaß; denn Alles, was er von Gott aus besaß, sollte er auch wollen. Nun giebt es überhaupt nur ein Doppeltes, was man wollen kann: das Rechte und das Angenehme. Durch das Wollen des Rechten konnte er nicht sündigen; es muß also eine Annehmlichkeit, ein Genuß gewesen seyn, was er begehrte, und zwar ein höherer Genuß, als der, welchen er bereits besaß, und ein solcher, welcher ihm verboten war. Diese unordentliche (der göttlichen Ordnung zuwiderlaufende) Begier überwog das ursprüngliche Wollen des

1) Quapropter non ideo non habuit bonam voluntatem perseverantem, aut non accepit, quia Deus non dedit; sed ideo Deus non dedit, quia ille volendo quod non debuit eam deseruit, et eam deserendo non tenuit.

Rechten, und damit fiel er [1]). Denn diese Begier war Sünde, weil er, indem er wollte, was er nicht sollte, d. h. was Gott nicht wollte, daß er wollte, nach einer falschen Gleichheit mit Gott verlangte. Wenn er nämlich auch nicht im buchstäblichen Sinne Gott gleich seyn wollte, da er allerdings wissen mußte, daß Gott unerreichbar sey, so lag doch eben in der Eigenmächtigkeit seines Wollens, in der Autonomie, die er anstrebte, das Trachten nach dem Seyn wie Gott; denn ein autonomer Wille kommt eben nur Gott zu [2]). Ja man kann sagen, daß er sich dadurch sogar über Gott erhob, weil er seinen Willen dem göttlichen nicht nur neben=, sondern überordnete.

Ganz die selbe Probe, fährt Anselm fort (c. 5 u. 6), hatten auch die guten Engel zu bestehen. Auch sie mußten sündigen können, wenn sie sich eben als gut bewähren und die göttliche Gnade (die sie zunächst ohne ihr Verdienst besaßen) durch ihr Verdienst erwerben sollten [3]). Auch sie konnten jenes Gut, jenen höhern Genuß begehren; allein sie liebten die Gerechtigkeit mehr, als dieses Gut, wornach

1) Plus aliquid, quam acceperat, inordinate volendo, voluntatem suam extra justitiam extendit. — Et palam est, quia non ideo voluit plus quam debuit, quia noluit tenere justitiam, sed ideo justitiam non tenuit, quia aliud voluit, quod volendo illam deseruit.

2) Vgl. die oben S. 306 aus der Schrift gegen Roscelin angeführte Stelle.

3) Si non potuerunt peccare, non potestate, sed necessitate servaverunt justitiam. Quare non magis meruerunt gratiam a Deo, quia steterunt, aliis cadentibus, quam quia servaverunt rationalitatem, quam perdere nequiverunt. Sed nec justi recte, si bene consideres, dicerentur.

die bösen Engel gelüstete, und so brachte es nun die Gerechtigkeit Gottes mit sich, daß sie dieses Gut, welches sie um der Gerechtigkeit willen hintangesetzt hatten, als Lohn empfingen und in der Gerechtigkeit selbst befestigt wurden. Fortan haben sie, was sie nur immer wünschen mögen, und sind eben dadurch der Möglichkeit eines Falls überhoben [1]). Die bösen dagegen erlangten nicht nur jenes höhere Gut nicht, um dessen willen sie die Gerechtigkeit, in der sie erschaffen waren, darangaben, sondern wurden auch des Guts, welches sie schon besaßen, beraubt, und so können sie fortan überhaupt nichts begehren, weß sie nicht entbehren [2]). Nun will der Schüler nur noch wissen, worin jenes höhere Gut bestanden habe. Allein Anselm gesteht, daß er hierauf die Antwort schuldig bleiben müsse. Es genüge, daß es ein Gut gewesen sey, welches nicht mit ihrer Erschaffung gegeben war, sondern erst der Preis einer sittlichen Entwickelung, ein zu verdienendes Gut seyn sollte [3]).

Nachdem so Anselm die Entstehung des Bösen psychologisch erläutert, d. h. den Proceß geschildert hat, in und durch welchen dasselbe entsteht, schreitet er in dem zweiten Theile des Dialogs (c. 7—20) zu der Untersuchung seines metaphysischen (ontologischen) Charakters fort.

---

1) Adeo sunt provecti, ut sint adepti quicquid potuerunt velle, nec jam videant quid plus velle possint: et propter hoc peccare nequeunt.

2) Der immoderata boni concupiscentia muß eine immoderata boni indigentia entsprechen: wie es c. 7 heißt.

3) Ad quod crescere potuerunt, ut ad illud suo merito proficerent.

Das dürfen wir als erwiesen betrachten, daß das Böse in dem creatürlichen Willen entsteht, daß es in einer „unordentlichen Regung" dieses Willens seinen Grund hat, und daß es daher nicht von Gott, sondern nur von diesem Willen selber herrühren kann. Da nun aber die inordinata voluntas etwas Wirkliches, Positives ist: wie vereinigen wir dieß, fragt der Schüler c. 7, mit unserm Hauptsatze, daß alles Positive von Gott herrührt, daß die Creatur von sich selber nur — Nichts, von Gott nur — Etwas haben kann? Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit macht nun Anselm vor Allem geltend (c. 8), daß der böse Wille, ja sogar die böse Regung oder Richtung (conversio) des Willens noch nicht das Böse selbst sey. Denn der Wille als diese geistige Function, und die Richtung desselben auf dieses oder jenes Object, die Bethätigung der Function, seyen allerdings etwas Positives, ein Aliquid; allein man könne nicht sagen, daß der gute Wille oder die gute Richtung des Willens dieß in höherem Grade wären, als der böse Wille oder die böse Richtung [1]). Folglich könne auch der böse Wille oder die böse Richtung desselben noch nicht das Böse selbst seyn, so wenig als der gute Wille oder die gute Richtung das Gute. Sondern Gut und Böse, zeigt er weiter (c. 9.), sind Begriffe, welche auf die Norm, auf das Sollen des Willens sich beziehn. Das Gute ist mit Einem Worte die Normalität des Wollens: die Gerechtigkeit, das Böse die Abnormität des Wollens: die Ungerechtigkeit. „So lange der zuerst der vernünftigen Creatur verliehene und bei sei-

1) Non enim magis est aliquid voluntas, quae vult dare misericorditer, quam illa, quae vult rapere violenter; nec magis haec malum, quam illa bonum est.

ner Verleihung selbst auf das Rechte gerichtete oder vielmehr nicht darauf gerichtete, sondern sofort recht erschaffene Wille in dieser seiner ursprünglichen rectitudo verharrte: war er gut, d. h. gerecht. Sowie er sich aber von Dem, was er sollte, ab- und zu Dem, was er nicht sollte, hinwandte: tauschte er die Ungerechtigkeit ein," und so springt in die Augen, daß es eine Beraubung war, welche er an sich vollzog, und daß das Böse keine Position, sondern eine Negation, kein Aliquid, sondern ein Nihil (im metaphysischen Sinne) ist [1]).

Gegen diese Bestimmung erhebt nun aber der Schüler sofort eine ganze Reihe von Bedenken (c. 10), unter welchen der Meister zunächst nur das Eine herausgreift (die übrigen finden später ihre Erledigung): wie das Böse ein Nihil seyn könne, wenn doch das Wort: Böse unstreitig ein Etwas meine, solle es nicht ein bedeutungsloses Wort seyn. Anselm erinnert (c. 11) an das Wort: Nihil selbst, das ja gleichfalls kein Aliquid bedeute, und doch ein Wort sey. Nun ja, sagt der Schüler, eben das Wort: Nihil ist es, was mich quält [2]); erkläre mir, was Nichts ist, und alles Uebrige wird sich von selber finden. Meister: da verlangst du zu viel. Wie soll ich dir sagen, was Nichts ist, da es eben die Verneinung jedes Etwas ist.

---

1) Justitiam credere debemus esse ipsum bonum, quo sunt boni — et Angeli et homines, et quo ipsa voluntas bona — dicitur; injustitiam vero ipsum malum esse — quod malos et malam voluntatem facit; et ideo eamdem injustitiam non aliud esse asserimus quam privationem justitiae — quae nullam habet essentiam.

2) Nihil agit exemplum, quod litem lite resolvit.

Schüler: Nun, dann bedeutet auch das Wort: Nichts — nichts. Daß es aber doch ein Wort, folglich ein Bedeutendes ist, wirst du nicht läugnen. Ist es aber ein Bedeutendes, so muß es auch — Etwas bedeuten. Aber freilich sehe ich ein: wenn es Etwas bedeutet, kann es nicht — Nichts bedeuten. Wie löse ich diesen Widerspruch? Meister: Beides ist gar kein Widerspruch. Nichts bedeutet Nicht-etwas, ist also die Verneinung des Etwas, d. h. die Aufforderung, jedes Etwas hinwegzudenken. Diese Aufforderung könnte es nicht seyn, gäbe es das Hinwegzudenkende nicht an [1]). In so fern bedeutet es also — Etwas, aber nicht, um die Vorstellung des Etwas zu setzen, sondern um sie aufzuheben. Es bedeutet also, kann man sagen, sowohl Etwas als Nichts, aber Dieses setzend (constituendo), Jenes aufhebend (removendo). Es bedeutet (als Wort) wirklich etwas und nicht nichts, aber was es bedeutet (der Sache nach), ist Nichts und nicht Etwas. Darin also kann kein Widerspruch liegen, daß das Wort: Böse etwas bedeutet, und daß doch das Böse kein Etwas, sondern ein Nichts ist. Mit dieser Antwort ist nun aber der Schüler keineswegs zufrieden. Denn es sey doch offenbar, daß das Etwas, welches das Wort: Nichts bedeute, nicht das positive Etwas sey, insofern es dieß verneint, sondern daß es noch ein anderes Etwas, daß es das Gegentheil des Etwas bedeute, und was dieß — das Gegentheil des Etwas — für ein Etwas sey, will er wissen [2]). Mit Recht, sagt der Meister, wirfst du diese

---

1) Nullus enim intelligit, quid significet non-homo, nisi intelligendo quid sit homo.

2) Illud quaero, quomodo sit aliquid, si proprie vocatur

Frage auf. Denn allerdings liegt nicht bloß in so fern in dem Worte: Nichts ein Etwas, als es das Etwas verneint, sondern auch als Verneinung des Etwas ist es etwas, und da kann ich dir nun keine andere Antwort geben, als daß dieses letztere Etwas ein bloßes Schein-etwas ist, kein wirkliches Etwas (non vere aliquid, sed quasi aliquid). Ein Etwas ist es nämlich lediglich der Sprache nach, der Sache nach ist es ein Nicht-etwas. Es scheint also nur ein Etwas zu seyn, ist es aber nicht. Auf die selbe Weise ist z. B. die Blindheit dem Worte nach ein Aliquid, während sie der Sache nach ein Non-aliquid ist. In Wirklichkeit ist nämlich Blindheit nichts Anderes als die Abwesenheit des Gesichts, da wo Gesicht seyn sollte. Sie ist also nichts, sondern ist nur ein Nicht-seyn Dessen, was seyn sollte; man kann sie daher auch im Grunde gar nicht haben, sondern nur, was man sonst hat, das Gesicht, entbehren, d. h. nicht-haben. Ebenso ist es nur ein Schein, daß das Nichts, das Böse Etwas wären, weil es Worte giebt, die dieß Nicht-etwas bezeichnen und als solche, als Worte, es allerdings als ein Etwas bezeichnen. Denn in Wahrheit ist das Nichts das Nicht-seyn des Etwas, und das Böse das Nicht-seyn oder die Abwesenheit des Guten, da wo Letzteres seyn sollte. In Wahrheit sind also Beide etwas Negatives; dennoch sprechen wir von Beiden als von einem Positiven, gerade wie wir, wenn wir von Jemandem sagen, er habe nichts gethan, oder: was er behaupte, sey nichts, der Form nach affirmiren, während wir

---

nihil, aut qualiter sit nihil, si nomen significativum ejus significat aliquid.

in Wirklichkeit negiren, sodaß auf die Frage nach dem Was nur geantwortet werden kann: es sey eigentlich Nichts, bloß so zu sagen Etwas [1]).

Auf diese dialektische Erläuterung folgt nun von c. 12—16 die eigentliche Begründung der Negativität des Bösen (die zugleich das Bedenken erledigt, als ob, wenn das Böse ein Negatives sey, weil es die Verneinung des Guten ist, auch das Gute ein Negatives seyn müsse, weil es die Verneinung des Bösen ist [2])).

Anselm bittet den Schüler, einmal von allem wirklichen Wollen zu abstrahiren und sich den Fall zu denken: Gott habe einen Engel zur Seligkeit erschaffen, aber so, daß derselbe nur eben erst im Begriffe sey, in das Daseyn zu treten, also so, daß er wohl die Anlage zum Wollen habe, aber noch nichts wirklich wolle. Kann dieser von sich aus etwas wollen? „Warum nicht," erwiedert der Schüler, „wenn er eben will?" Meister: Ei, da nimmst du ihn ja schon als wollend an, und das versteht sich: wenn er will, muß er auch wollen können. Aber meine Frage geht nicht auf das Können, welches mit der Sache selbst gesetzt ist, sondern

---

1) Multa quippe esse dicuntur secundum formam, quae non sunt secundum rem; ut timere secundum formam vocis dicitur activum, cum sit passivum secundum rem. — Hoc ergo modo malum et nihil significant aliquid — non secundum rem, sed secundum formam loquendi. Nihil enim non aliud significat, quam non-aliquid aut absentiam eorum, quae sunt aliquid; et malum non est aliud, quam non-bonum aut absentia boni, ubi debet et expedit esse bonum. Quod autem non est aliud, quam absentia ejus, quod est aliquid, utique non est aliquid. Malum igitur vere est nihil, et nihil non est aliquid; et tamen quodammodo sunt aliquid, quia sic loquimur de his, quasi sint aliquid.

2) Vgl. bes. c. 15 mit c. 10 s. i.

auf das Können, welches ihr vorangeht [1]). Ich meine: ist die bloße Potentialität des Wollens im Stande, als solche, als bloße Potentialität, sich in Actualität überzusetzen? Schüler: Warum nicht, muß ich wieder sagen, wenn sie doch hinterher wirklich in Actualität tritt? Denn dann muß sie dieß ja vorher schon gekonnt haben. Meister: Mußt du aber nicht zugeben, daß Das, was Nichts ist, auch schlechterdings nichts können kann? Daß nun die Welt, ehe sie in's Daseyn trat, Nichts war, wirst du nicht in Abrede stellen. Konnte sie also wohl etwas, ehe sie wirklich ward? Schüler: Allein sie muß doch haben werden können, wenn sie wirklich ward. Sonst wäre dieß ja eine Unmöglichkeit gewesen. Meister: Einerseits war dieß auch eine Unmöglichkeit. Denn die Möglichkeit stand nicht auf ihrer, sondern auf des Schöpfers Seite. Sie selbst konnte sich nicht in's Daseyn rufen, Gott aber konnte es. (Wie denn überhaupt sehr oft ein Können von einer Sache ausgesagt wird, die nichts weniger als im Besitze eines solchen ist, sondern vielmehr einem fremden Können unterliegt. Wenn es z. B. von einem Buche heißt, es könne von mir geschrieben werden, so steht das Können nicht bei dem Buche, sondern bei mir. Wiederum, wenn es heißt: Gott könne nicht lügen, fällt das Nicht-können auf die Seite der Lüge; Gott ist so heilig, daß die Lüge gar nicht an ihn heran-

---

1) Nam omne, quod est, eo ipso quia est, potest esse; non autem omne, quod est, potuit esse, antequam esset. Cum ergo quaero, utrum ille, qui nihil vult, possit velle, quaero potestatem ante voluntatem, qua se possit movere ad voluntatem. Tu vero, cum respondes, quia si vult potest, dicis potestatem, quae fit cum ipsa voluntate.

reichen kann.) Auf diese Weise kann also ein Nicht-seyendes durch sein Können nicht in's Seyn treten, wohl aber kann es dieß durch ein anderes. Und nun wiederhole ich meine Frage: kann ein Wille, der noch nicht wirklicher Wille, sondern bloßes Willensvermögen ist, kann dieser sich durch sich selbst, d. h. durch seine bloße Potentialität, in Wirklichkeit übersetzen? Schüler: Noch einmal: warum nicht, wenn wir doch von Dem, der gesunde Augen hat, auch wenn er sie zumacht, also nichts sieht, sagen, er könne durch sich selber sehen? Meister: Allein das sagen wir nur, weil wir den Gebrauch der Augen, und den Willen, sie zu gebrauchen, bei ihm schon voraussetzen. Nun lege dir aber die Frage vor: kann der Uebergang vom Nicht-wollen zum Wollen erfolgen, ohne daß dies selbst schon ein Wollen ist? Schüler: Hierauf muß ich freilich mit Nein antworten; denn könnte der Wille, ohne zu wollen, wollen, so würde er eben nicht wollen, d. h. sich selbst bestimmen, sondern lediglich bestimmt werden. Jedoch bei plötzlichen Entschlüssen, wie sie z. B. die Furcht eingiebt — findet da nicht ein Uebergang vom Nicht-wollen zum Wollen statt, ohne daß dieß doch ein eigentliches Wollen wäre? Meister: Nein; denn solchen Entschlüssen liegt immer schon der natürliche Wille, einen Nachtheil zu vermeiden, einen Vortheil zu erlangen, zu Grunde; du bestimmst dich also nur mittelst eines Willens zu einem andern Willen. Genug: ich glaube, du giebst mir zu, daß der Uebergang zum wirklichen Wollen nur durch ein Wollen selbst schon erfolgen kann. Ohne alles wirkliche Wollen ist also auch der Uebergang zu einem solchen nicht möglich. Folglich kann auch die Creatur ihren ersten

Willen nicht von sich selber haben; sie kann ihn nur empfangen [1]).

Nun nahmen wir an, daß der Engel zur Seligkeit bestimmt sey. Es versteht sich, daß diese an die Gerechtigkeit geknüpft ist; aber laß uns einmal von der Seligkeit in diesem bestimmteren Sinne, d. h. von der Seligkeit, die die Frucht der Gerechtigkeit ist, absehn, und das Wort in einem allgemeineren Sinne, laß es uns gleichbedeutend mit Wohlseyn nehmen; in dem Sinne, in welchem man sagen kann, daß nicht bloß die vernünftige, sondern daß auch schon die empfindende Creatur nach Seligkeit verlangt, insofern sie das Uebel scheut und das Wohl begehrt [2]). Daß in diesem Sinne Niemand selig seyn kann, ohne daß er es seyn will, ist klar [3]). Gesetzt nun, Gott verliehe jenem Engel eben nur den Willen, selig zu seyn: wird derselbe von diesem Willen aus sich zu einem andern bestimmen können? Schüler: Nein; denn diese Bestimmung würde selbst schon ein

1) Quicquid se movet ad volendum, prius se vult ita movere. — Quod ergo nihil vult, nullo modo potest se movere ad volendum. — Restat igitur, ut ille Angelus, qui jam aptus factus est ad habendam voluntatem, sed tamen nihil vult, non possit habere primam voluntatem a se.

2) Excepto namque hoc, quod omnis natura bona dicitur, duo bona et duo his contraria mala usu dicuntur: unum — quod dicitur justitia, cui contrarium malum est injustitia; alterum — quod mihi videtur posse dici commodum, et huic malum opponitur incommodum. Sed justitiam quidem non omnes volunt, neque omnes fugiunt injustitiam; commodum vero non solum omnis rationalis natura, sed et omne, quod sentire potest, vult, et vitat incommodum. Nam — bene sibi esse omnes volunt, et male sibi esse nolunt.

3) Nullus namque beatus potest esse aut habendo quod non vult, aut non habendo quod vult.

Wollen dieser Art voraussetzen[1]); daß der Engel aber nichts Anderes wolle, als eben nur Seligkeit, ist die Annahme, von der wir ausgehn. So wenig er also von sich aus überhaupt einen Willen haben kann, so wenig von diesem Einen Willen aus einen andern. Nur in so fern wird er auch einen andern Gegenstand wollen können, als er von diesem in seiner Seligkeit gefördert zu werden hofft; denn was er dann will, ist im Grunde doch nur Seligkeit[2]). Meister: Aber wird er vielleicht die Seligkeit nicht-wollen können, d. h. wird er den ihm verliehenen Willen aufgeben, vom Wollen der Seligkeit zum Nicht-wollen derselben übergehen können? Schüler: Auch dieß würde doch nur vermittelst eines Willens geschehen können, wie wir ihn nach unserer Annahme in ihm nicht voraussetzen können. Im Gegentheile: er wird in immer höherem Grade, er wird so selig, als nur möglich, seyn wollen, und da nun die höchste Seligkeit Gott ist, so wird er nicht anders können als Gott gleich seyn wollen[3]). Meister: Und werden wir wohl diesen Wunsch einen ungerechten nennen dürfen? Schüler: Nein, eben so wenig einen ungerechten, als einen gerechten; weil er gar keinen andern haben kann, weil er ihn haben muß (ex necessitate). Meister: Wie aber, wenn sein Verlangen auf niedere Dinge ginge, weil ihm diese hohen unerreichbar wären, wenn es z. B.

---

1) Nam si vult se movere ad aliud volendum, vult utique aliud.

2) Non aliud vult quam beatitudinem.

3) (Nam) si non tanto magis vellet beatitudinem, quanto meliorem ac majorem illam putaret: aut omnino non vellet beatitudinem, aut vellet aliquid aliud, propter quod meliorem nollet; sed dicimus, quia illam vult, et non aliud.

auf solche ginge, wie sie die Lust der unvernünftigen Creatur bilden? Schüler: Auch dieß würde eine einfache Nothwendigkeit für ihn seyn; er würde nur wollen, was er eben nicht nicht-wollen könnte. Gut, sagt der Meister, und nun wirst du wohl zugeben (vgl. c. 8), daß der Wille selbst, als diese reine Function, etwas ethisch Indifferentes, d. h. in Beziehung auf Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit weder gut, noch bös ist, daß er vielmehr mit dem Leben, der Empfindung u. s. w. auf gleicher Stufe steht, nämlich eine von Gott herrührende Gabe und in so fern sogar etwas Gutes, weil Positives ist.

Aber, wie gesagt, es versteht sich, daß die Seligkeit an die Gerechtigkeit geknüpft ist, daß nur der selig seyn und werden darf, welcher will, was er soll, oder was das an sich dem Willen Geziemende, das Rechte ist. Setzen wir nun den andern Fall: nehmen wir an, daß jener Engel nur das Verlangen nach Dem, was sich ziemt, nach dem (objectiv) Rechten erhalten hätte! Sofort leuchtet ein, daß er auch in diesem Falle nichts Anderes, als nur das Rechte, würde wollen, daß er dieß nicht würde nicht-wollen können u. s. w. Würden wir ihm wohl in diesem Falle Gerechtigkeit zuschreiben können? Schüler: Nein; denn so wenig wir ihn in dem ersten Falle für ungerecht erklären konnten, auch wenn er nicht das Rechte wollte, weil er eben nichts Anderes wollen konnte, so wenig werden wir ihn in diesem Falle für gerecht erklären können, wenn er auch das Rechte will, weil er eben nichts Anderes wollen kann.

Folglich wird wohl jener Engel, schließt der Meister c. 14, einen doppelten Willen haben erhalten müssen. Einerseits allerdings das Verlangen nach Seligkeit, weil

Seligkeit, ohne daß sie gewollt wird, nicht denkbar ist. Da sie aber an die Gerechtigkeit geknüpft ist, so mußte das Verlangen, sollte der Engel wirklich selig werden, ein gerechtes seyn, und so mußte er andrerseits das Verlangen nach Gerechtigkeit erhalten (welches selbst schon Gerechtigkeit war [1])), damit dieß das erstere „temperirte" oder in den rechten Schranken erhielte. Gleichwohl durfte das letztere die in dem erstern enthaltene Möglichkeit einer Ueberschreitung der Schranken nicht aufheben, weil der Engel nur unter dieser Bedingung, wie wirklich gerecht, so auch wirklich selig werden konnte. Denn nur wenn er wollen konnte, was er nicht wollen sollte, war es seine That, wenn er's wirklich nicht wollte, und nur hiedurch konnte er in den Stand gelangen, es auch nicht mehr wollen zu können, eben damit aber in den Stand der Befriedigtheit, der der Stand der Seligkeit ist. In dem selben Verhältnisse lag dann aber auch, daß die Ueberschreitung der Schranken nicht nur den Verlust der Gerechtigkeit nach sich ziehn, sondern daß nunmehr auch das Verlangen nach Seligkeit, weil maaßlos, einen Zustand völliger Unbefriedigtheit oder völligen Darbens, d. i. Unseligkeit zur Folge haben mußte [2]).

---

1) Nullus quippe rectitudinem vult, nisi rectitudinem habens; neque potest aliquis velle rectitudinem, nisi rectitudine. De concord. grat. Dei cum lib. arb. c. 12.

2) Quoniam — nec solummodo volendo beatitudinem, nec solummodo volendo quod convenit, cum ex necessitate sic velit, justus vel injustus potest appellari (iste Angelus); nec potest nec debet esse beatus, nisi velit, et nisi juste velit: necesse est, ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut et beatus esse velit, et juste velit; quatenus addita justitia sic temperet voluntatem beatitudinis, et resecet voluntatis excessum, et

Wenn nun hienach die Gerechtigkeit das Maaß ist, das den Willen in den rechten Schranken, d. h. in der rechten Unterordnung unter Gott erhält, so daß er nur will, was Gott will, daß er wolle, so kann es wohl keine Frage seyn, sagt Anselm c. 15, daß die Gerechtigkeit etwas Positives oder ein wahres und wirkliches Etwas ist. Dieses Etwas kann nun aber dem Willen nicht einwohnen, ohne ein Sollen, ein debitum für denselben zu begründen; ein debitum, dem der Wille auch dann noch unterliegt, wenn er die Gerechtigkeit preisgiebt, wenn er in Kraft seiner Willkür den Zügel von sich wirft. Mit ihm selbst wird dann zwar keine weitere Veränderung vor sich gehn, als daß er in den Zustand zurückkehrt, in welchem er sich vor dieser Regelung seines Verhaltens befand; aber Schuldner (debitor) der Gerechtigkeit wird er jedenfalls bleiben. Denn die Spur wenigstens wird sie in ihm zurücklassen, daß es als ein Mangel, eine Blöße erscheint, ihrer bar zu seyn[1]). Ja man kann sagen: diese Haftbarkeit des Willens bildet dann noch seine Ehre, indem es unstreitig ein Höheres ist, mit dem Adel der Gerechtigkeit wenn auch nur einmal geschmückt gewesen und ihn immerfort schuldig zu seyn, als ihn nie

excedendi non amputet potestatem, ut, cum per hoc, quia volet beatus esse, modum possit excedere, per hoc, quia juste volet, non velit excedere, et sic justam habens beatitudinis voluntatem possit et debeat esse beatus: qui non volendo, quod non debet velle, cum tamen possit, mereatur, ut quod velle non debet nunquam velle possit, et semper tenendo justitiam per moderatam voluntatem nullo modo indigeat; aut, si deseruerit justitiam, per immoderatam voluntatem omni modo indigeat.

1) Eo enim ipso, quo debitrix justitiae permanet (voluntas), monstratur honestate justitiae fuisse decorata.

besessen zu haben. Aber freilich, wenn das Besessen-haben und Besitzen-sollen eine Ehre ist, so ist das Nicht-besitzen eine Schande, und das Besessen-haben und Besitzen-sollen kommt dem Willen zu, insofern er Gabe (natura), das Nicht-besitzen, insofern er Thäter (persona) ist. Denn das Besessen-haben und Besitzen-sollen hat er von Gott, der ihm den Besitz verliehen, das Nicht-besitzen aber von sich selbst, der den Besitz verschleudert hat [1]). Eben dieses schmähliche Nicht-besitzen nun ist die Ungerechtigkeit, und so wird denn nicht minder klar seyn, daß diese etwas Negatives und nichts Positives, ein Nihil und kein Aliquid ist; was auch apagogisch daraus folgt, daß, wenn der Wille bei'm Preisgeben der Gerechtigkeit — mit Ausnahme der Schuld — nichts weiter zurückbehält, als was er besaß, ehe ihm die Gerechtigkeit verliehen wurde, vor der Verleihung der Gerechtigkeit aber, wie wir oben sahen, von Ungerechtigkeit nicht die Rede seyn konnte, entweder auch nach der Preisgebung derselben von Ungerechtigkeit nicht die Rede seyn kann, oder Letztere in einem Negativen, nämlich eben in der Abwesenheit der Gerechtigkeit besteht. Aber allerdings ist diese Abwesenheit nur da Ungerechtigkeit, fügt Anselm in c. 16 hinzu, wo die Gerechtigkeit erfordert wird, und man darf sie daher nicht als die Abwesenheit

1) Habuisse vel debere, monstrat naturalem dignitatem, et non-habere facit personalem inhonestatem. Debere enim factum est ab eo, qui dedit, non-habere vero factum est ab ipso, qui deseruit. Ideo namque debet, quia accepit; ideo vero non habet, quia deseruit. — Et quo magis illud decet, eo magis istud dedecet; immo, non ob aliud voluntatem illam deturpat ex propria culpa non habere, quam quia illam decorat ex bonitate dantis debere habere.

der Gerechtigkeit schlechthin, sondern muß sie als die Abwesenheit der schuldigen Gerechtigkeit (justitiae debitae) definiren. Denn nur da, wo Verpflichtung zur Gerechtigkeit stattfindet, ist ihre Abwesenheit ein eigentlicher Mangel, ein schmählicher Mangel [1]).

Nachdem so Anselm seinen Hauptsatz — die Negativität des Bösen — hinlänglich erhärtet zu haben glaubt, kehrt er in dem Abschnitte c. 17—20 zu der Frage nach der Entstehung des Bösen zurück, indem er das Verhältniß der beiden dabei concurrirenden Factoren, des creatürlichen und des schöpferischen, näher zu bestimmen sucht.

Das versteht sich, sagt er c. 17, daß der creatürliche Wille die Gerechtigkeit, wenn er sie einmal preisgegeben hat, durch sich selbst nicht wiedererlangen kann; denn zu seinem ursprünglichen Unvermögen, sie aus sich selbst zu erzeugen, kommt nun noch die Schuld, wodurch er dieß verwirkt hat [2]). Ohne also in ihrem Besitze zu seyn, wird er niemals in ihren Besitz sich setzen können. Aber wenn er nun in ihrem Besitze ist: kann er sich nicht dann diesen Besitz irgendwie erwerben oder selbstthätig aneignen? Und diese Frage, behauptet Anselm c. 18, ist unbedenklich zu bejahen. Denn so gewiß es ein Thun ist, auch wenn ich ein mir mögliches Thun unterlasse, d. h. nicht thue: so gewiß ist es ein Erwerben, wenn ich ein Besitzthum, welches ich möglicherweise verschleudern kann, dennoch nicht

---

1) Non dedecet abesse justitiam, nisi ubi debet esse.

2) Tunc enim conditione naturae non poterat habere, nunc vero merito quoque culpae non debet habere. Vgl. de lib. arb. c. 10. S. 379.

verschleudere, sondern bewahre, und in diesem Sinne nun haben die guten Engel die Gerechtigkeit sich erworben, indem sie sie nicht verschleuderten, wie die bösen, obgleich sie sie verschleudern konnten; was freilich in letzter Instanz wieder ein Empfangenes war, insofern sie wenigstens die Möglichkeit dieser Selbsterwerbung Gott verdankten. Weil nun aber die nothwendige Bedingung einer solchen Selbsterwerbung der Gerechtigkeit die andere Möglichkeit war, daß sie sich derselben entäußern oder sie verschleudern konnten, so konnten sie jene nicht ohne diese erhalten, und man kann hienach sagen, daß nicht bloß die guten Engel für Das, was sie erworben, sondern auch die bösen für Das, was sie verschleudert haben, Gott zu Dank verpflichtet sind. Denn die Möglichkeit der Verschleuderung rührte, wie gesagt, von Gott her[1]). Die Verschleuderung selbst aber fällt eben hienach lediglich auf die Seite des creatürlichen Willens, und von einer göttlichen Causalität kann dabei nicht die Rede seyn[2]).

---

1) Ab eo enim acceperunt ambo habere, et posse tenere, et posse deserere. Hoc ultimum ideo Deus dedit, ut possent sibi dare aliquo modo justitiam. Si enim nullo modo eam sibi possent auferre, nullo modo possent sibi dare. Qui ergo hoc modo sibi dedit eam, hoc ipsum a Deo accepit, ut sibi daret eam. — Vides ergo, Deo parem eos debere gratiam, quantum ad bonitatem ipsius; nec diabolum ideo minus debere Deo reddere, quod Dei est, quia sibi abstulit quod Deus dedit, et noluit accipere quod Deus obtulit.

2) Animadvertis, Deum nullo modo posse facere injustum (nisi injustum non faciendo justum, cum possit). Nam ante acceptam justitiam nullus est justus, vel injustus; et nullus post acceptam justitiam fit injustus, nisi sponte desertā justitiā.

Nun sahen wir aber (c. 13), daß der Wille als bloße voluntas beatitudinis, ehe er die Gerechtigkeit erhalten hat, er mag wollen, was er will, nichts Böses, sondern vielmehr — als einfache Bethätigung eines creatürlichen Vermögens — etwas Gutes ist. Wird er nun, wenn er die Gerechtigkeit preisgiebt, dem Wesen nach (essentiā) nichts Anderes, als was er vorher war, so wird er auch eben diesem Wesen nach etwas Gutes bleiben, und das Böse an ihm eben nur der besprochene Mangel seyn. Folglich werden wir auch seinen Inhalt rein als solchen, d. h. abgesehen davon, daß der Wille ihn nicht wollen soll, nicht für böse erklären können. Und wie könnte auch z. B. das Gott=gleich=seyn=Wollen an sich etwas Böses seyn, wenn wir es doch auch dem Sohne Gottes zuschreiben müssen? Oder könnte die sinnliche Lust es seyn, wenn wir sie in dem Thiere für etwas Unschuldiges halten müssen? An sich wird also kein Willensinhalt, wie überhaupt keine res, böse seyn, sondern immer nur durch die Abwesenheit der Gerechtigkeit es werden [1]). Und so scheut sich Anselm auch nicht, die Folgerung zuzugeben, die der Schüler in c. 20 zieht, daß der positive Inhalt auch des bösen Willens, z. B. das Gott=gleich=seyn=Wollen im Teufel, von Gott herrühre. Nur bestimmt er die Art und Weise, wie Gott daran Theil

1) Sequitur, nullam voluntatem esse malum, sed esse bonum, inquantum est, quia opus Dei est, nec nisi inquantum est injusta, malam esse; et quoniam nulla res mala dicitur, nisi mala voluntas, aut propter malam voluntatem, ut malus homo et mala actio, nihil est apertius, quam nullam rem esse malum, nec aliud esse malum, quam absentiam justitiae derelictae in voluntate, aut in aliqua re propter malam voluntatem.

hat, als bloße Zulassung (permissio). Allerdings, sagt er, hat auch der Teufel seinen Willensinhalt von Gott, aber nur in so fern, als Gott ihn nicht hindert, denselben zu concipiren, obgleich er ihn hindern könnte. Denn daß Gott ihn nichtsdestoweniger verwirft, versteht sich[1]). Aber eine Zulassung wenigstens müssen wir durchaus annehmen, weil auch der böse Wille noch — Wille, Bethätigung eines von Gott empfangenen Vermögens, und in so fern etwas Gutes ist. Wir müssen nämlich wohl bedenken (worauf Anselm schon in c. 8 hingewiesen hatte), daß der böse Wille nicht das Böse, sondern ein Böses ist (non simpliciter malum, sed aliquid malum). Das Böse ist die Ungerechtigkeit, und die ist kein Aliquid, sondern ein Nihil. Der böse Wille aber ist ein Böses; denn außer dem Bösen kommt da das Wesen, die Function, an welcher es haftet, in Betracht, und die ist kein Nihil, sondern ein Aliquid. Folglich rühren auch nicht bloß die bösen Kräfte (was man gewöhnlich zugiebt), sondern selbst die bösen Regungen des Willens, insoweit sie dieß, nämlich Willensregungen, sind, von Gott her, und nur dieß, daß sie böse oder die

---

1) Quid mirum, si, quemadmodum Deus dicitur inducere in tentationem, quando non liberat ab ea, ita fatemur eum dare voluntatem malam, non prohibendo eam cum potest; praesertim, cum potestas volendi quidlibet non nisi ab illo sit? — Si ergo datio non est sine acceptione: quemadmodum non inusitate dicitur dare, et qui sponte concedit, et qui non approbando permittit, ita non incongrue accipere dicitur, et qui concessa suscipit, et qui illicita praesumit. — Quid ergo dicimus contra veritatem, si dicimus, cum diabolus voluit, quod non debuit, hoc illum et a Deo accepisse, quia Deus permisit, et non accepisse, quia ille non consensit?

Verneinung Dessen sind, was der Wille wollen soll, ist die eigene That des Wollenden [1]).

Mit c. 21 beginnt nun eine ganz neue Untersuchungsreihe, indem der Schüler die Frage aufwirft, ob der Teufel seinen Fall wohl vorausgesehn habe.

Anselm verneint diese Frage. Vor Allem deßhalb, weil der Fall nichts Nothwendiges, d. h. weil es möglich war, daß derselbe auch nicht erfolgte [2]). Allein dieß würde auf den Satz führen, wendet der Schüler ein, daß nur das Nothwendig-erfolgende vorhergewußt werden könne, oder alles Vorhergewußte auch nothwendig erfolgen müsse, und wie ließe sich dann die Vereinbarkeit des freien Willens mit der göttlichen Präscienz behaupten, falls man nicht diese „berühmte Streitfrage" dadurch lösen will, daß man — ungläubig — entweder die eine oder den andern läugnet? Allein Anselm zeigt (obwohl er ein weiteres Eingehn auf die Frage ablehnt [3])), daß das göttliche Vorherwissen mit demjenigen, um welches es sich hier handelt, nicht auf gleicher Stufe steht. Denn das göttliche Vorherwissen ist nicht ein eigentliches Vorherwissen, d. h. Wissen des Zukünftigen als eines Zukünftigen, sondern Wissen desselben als eines Gegenwärtigen [4]). Bei dem Teufel da-

1) Quare quod aliquid est, a Deo fit et Dei est; quod vero nihil est, i. e. malum, ab injusto fit et ejus est.

2) Ponamus enim, non fuisse futurum casum illum: an putas praesciri potuisse, si futurus non erat?

3) Doch verspricht er, später einmal auf dieselbe zurückzukommen; und dieß Versprechen hat er auch, wie wir im dreizehnten Capitel sehen werden, noch kurz vor seinem Tode gelöst.

4) Cui enim omnia semper sunt praesentia, non habet futurorum praescientiam, sed praesentium scientiam.

gegen kann nur von einem Vorherwissen im gewöhnlichen Sinne gesprochen werden, und nimmt man es da mit dem Worte: Wissen genau, so kann sich das nur auf das Nothwendig-erfolgende beziehn. Jedoch auch Wissen im Sinne von Vermuthen, Ahnen ꝛc. genommen, so läßt sich (zweitens) ein Vorhersehen seines Falles bei dem Teufel nur unter einer doppelten Bedingung denken: nämlich entweder unter Einstimmung seines Willens — und dann fällt das Wissen um den Fall mit dem Falle selbst zusammen —; oder unter Widerstreben seines Willens — dann würde er aber um so unglücklicher seyn, je gerechter er wäre, und das ist unmöglich, so lange er ohne Schuld ist [1]). (Denn wenn auch Gott in der sündigen Menschenwelt die Gerechten oft durch Leiden fördert, so ist dieß nur eine Benutzung des schon vorhandenen Uebels von Seiten seiner Gnade; das Uebel selbst aber, wie die Leidensfähigkeit (passibilitas), ist erst eine Folge der Sünde; vor dem Falle ist ein Leiden undenkbar.) Auch deßhalb endlich, setzt Anselm hinzu, kann der Teufel seinen Fall nicht vorausgesehn haben, weil er ihn nur als etwas von seinem Willen Abhängiges („Spontanes“) voraussehen konnte; so lange aber dieser Wille gut war, konnte er nur an die Stetigkeit desselben glauben, da die Güte desselben gerade ein Beharren, nämlich ein Beharren in der ursprünglichen Gerechtigkeit war [2]).

---

1) Si praesciebat se casurum, et nolebat: tantum miser erat nolendo, quantum stare volebat. — At tanto justior erat, quanto magis volebat stare, et quo erat justior, eo debebat esse felicior. — Ergo si nolendo praesciebat se casurum: tanto erat miserior, quanto debebat esse felicior; quod non convenit.

2) Non nego, illum scivisse, quia posset mutare voluntatem,

Wohl aber mußte er wissen, fährt Anselm fort (c. 22), daß er Das nicht wollen sollte (und doch wollen konnte), was er sündlicherweise dann wirklich wollte. Denn ohne um das Verbot zu wissen, konnte er auch um das Gebot nicht wissen, und ohne um ein Gebot und Verbot zu wissen, konnte auch sein Wollen weder ein gerechtes, noch ein ungerechtes seyn; ja er mußte wollen, was seine Sünde war, wenn er dieß nicht als Sünde kannte [1]). Dann mußte er aber auch wissen, folgert der Schüler, daß er Strafe verdiente, wenn er sündigte, und wie war es dann möglich, daß er sündigte, wenn ihn ein so starker Seligkeitstrieb erfüllte, als wir oben angenommen haben? Daß er Strafe verdiente, mußte er ohne Zweifel wissen, erwiedert Anselm c. 23; aber daß er nun auch wirklich bestraft werden würde, brauchte er nicht zu wissen. Konnte er doch z. B. meinen, daß Gott ein Geschöpf nicht verdammen würde, welches er aus Liebe in's Daseyn gerufen hatte; zumal da er noch kein Beispiel der göttlichen Strafgerechtigkeit vor Augen hatte! Konnte er doch darauf sich steifen, daß Gott die Absicht, welche er bei der Erschaffung der Engelwelt gehabt, nicht unausgeführt, also in dem Reiche, mit welchem er sich umgeben hatte, keine Lücke eintreten lassen würde,

---

quam tenebat; sed dico illum non potuisse putare, quia aliquando, omni alia cessante causa, sponte mutaret voluntatem, quam perseveranter tenere volebat.

1) Si enim nescisset, se non debere velle quod injuste voluit: ignorasset se debere tenere voluntatem, quam deseruit. Quapropter nec justus esset tenendo, nec injustus deserendo justitiam, quam nesciisset; immo nec poterat non velle plus quam habebat, si nesciebat se debere esse contentum eo, quod acceperat. Vergl. S. 400.

u. s. w. Kurz, da „die Gerichte Gottes ein tiefer Abgrund, und seine Wege unerforschlich sind,“ so fragte es sich, ob die Strafe auch wirklich erfolgen würde, und jedenfalls durfte der Teufel nicht darum wissen, weil es richtig ist, daß dieß Wissen so stark ihn bestimmt haben würde, daß es seine Willkür aufhob [1]). Gesetzt aber auch, es hätte dieß nicht gethan, so hätte es entweder nur zur Verschärfung seiner Strafe dienen können, falls er dennoch sündigte, oder zur Verkümmerung seiner Gerechtigkeit, falls er die Sünde mied, weil er dieß dann nicht sowohl aus Liebe zur Gerechtigkeit, als aus Furcht vor der Strafe gethan haben würde [2]).

Aus eben diesem Grunde durften auch die guten Engel nicht um die Bestrafung der bösen wissen, zeigt Anselm weiter (c. 24). Denn wenn auch die Liebe zur Gerechtigkeit in ihnen so stark war, daß sie hinreichte, um sie vor der Sünde zu bewahren, so hätten sie doch auch die Strafe, falls sie um dieselbe wußten, nicht gering achten dürfen. Zu dem Einen (und zwar ausreichenden) Motive wäre also noch ein zweites (folglich überflüssiges) gekommen, zu dem edlen ein minder edles, zu dem rein-spontanen ein mehr oder minder necessitirendes [3]). Ganz anders verhält

---

1) Si enim scivisset, non posset, volens et habens beatitudinem, sponte velle unde miser esset: quare non esset justus non volendo quod non deberet, quoniam (hoc) non posset velle.

2) Si vero timore cavisset, non esset justus.

3) Nam non est honestum, solo odio poenae non peccare; et ad non peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor justitiae sufficit. — Quid ergo? nonne multo nitidius placet ejus (qui stetit in veritate) perseverantia, cum illa sola perseverandi

es sich, wenn die guten Engel hinterher, d. h. nachdem sie die Probe bestanden, aus dem Beispiel der bösen erfahren haben, daß der Sünde die Strafe folgt. Denn mag auch dieß Wissen sie dann mit bestimmen, nicht zu sündigen, ja selbst angenommen, es bestimmte sie allein, so kann ihnen doch das Bestimmtwerden durch dasselbe nicht zur Unehre gereichen, weil das Wissen ein wohlerworbenes, ein durch das eigene Beharren in der Gerechtigkeit erworbenes ist [1]). Aber läßt sich dieß behaupten? fragt der Schüler c. 25; verdanken sie es nicht vielmehr dem Falle der bösen? Nein, sagt der Meister. Nur die Art und Weise, wie sie es erlangt haben, daß sie es nämlich durch ein concretes Beispiel erlangt haben, verdanken sie, wenn man so sagen darf, dem Falle der bösen [2]). Daraus folgt aber nicht, daß sie es nicht auch auf andere Weise hätten erlangen können. Vielmehr würde es ihnen Gott zur Belohnung ihrer Beharrlichkeit mitgetheilt haben, auch wenn nie ein Engel gefallen wäre. Da dieß nun aber einmal geschah, so benutzte

---

causa videtur in illo, quae utilis est et honesta, quia spontanea, quam si simul sese illa ostenderet, quae inutilis et inhonesta, quia necessaria intelligitur?

1) Quemadmodum ergo malus Angelus vituperandus est, quia non potest ad justitiam redire, ita iste (bonus) laudandus est, quia non potest abire. Sicut enim ille jam redire non potest, quia solā malā voluntate abiit: sic iste jam abire non potest, quia solā bonā voluntate permansit. Palam igitur est, quia, sicut illi non posse recuperare quod deseruit est poena peccati, ita huic non posse deserere quod tenuit est praemium justitiae.

2) Non debes dicere, (omnino) ideo bonum Angelum ad scientiam profecisse hanc, quia malus peccavit; sed bonum Angelum ideo profecisse ad hanc scientiam exemplo cadentis, quia ille peccavit.

Gott den Fall, um auf diese Weise zu thun, was er sonst auch auf andere hätte thun können; nicht aus Mangel an Mitteln, sondern weil es dem Reichthume seiner Macht entspricht, auch das Böse für seine Zwecke zu verwenden, auch aus Bösem Gutes zu wirken. Also, wie gesagt, der Ruhm ihres Beharrens würde den guten Engeln nicht geschmälert werden, wenn sie auch nur deßhalb nicht mehr sündigen könnten, weil sie wissen, daß der Sünde die Strafe folgt. Allein sie können es aus einem inneren Grunde nicht mehr, wie wir oben (c. 6) gesehen haben, nämlich weil ihr Wollen überhaupt befriedigt ist.

In c. 26 holt nun Anselm noch die Erledigung eines der Bedenken nach, die der Schüler in c. 10 gegen die Negativität des Bösen vorgebracht hatte. Woher, hatte er gefragt, der Schauder, welchen wir bei dem Worte: Böse empfinden? woher die geschäftige Wirksamkeit der Bösen, wenn dieß ein Nihil ist? Jener Schauder, antwortet Anselm, erklärt sich einfach daraus, daß wir nicht sowohl die Abwesenheit der Gerechtigkeit selbst, als vielmehr die Folgen derselben fürchten; denn diese empfinden wir als ein positives Uebel, als Pein und Schmerz. Und ebenso wirkt auch das Böse als solches nichts, sondern nur die Gerechtigkeit ist in Wahrheit productiv. Fällt aber diese hinweg, so beherrschen die Triebe (appetitus) den Willen und richten dann Dinge an, die wir böse nennen, weil sie nicht stattfinden würden, wenn die Gerechtigkeit das Scepter führte; gerade wie wir sagen, daß der Mangel des Steuerruders das Schiff an die Klippen schleudere, obgleich dieß nicht jener Mangel thut, welcher an und für sich gar nichts thun kann, sondern vielmehr die Stürme,

die es aber nicht thun könnten, wenn das Steuerruder vorhanden wäre. Ebenso ist es nicht die Blindheit, welche in die Grube stürzt, sondern die Füße sind es; diese könnten es aber allerdings nicht thun, wäre das Gesicht da, das sie leiten soll [1]).

Du hast mir alle meine Zweifel gelöst, sagt der Schüler c. 27; aber auf die Eine Hauptfrage muß ich denn doch zum Schlusse noch einmal zurückkommen: woher das Böse, woher die Ungerechtigkeit, wenn die Gerechtigkeit das Ursprüngliche ist? Da nimmst du ja doch wieder das Negative als ein Positives, erwiedert der Meister. Ein Entstehen der Ungerechtigkeit giebt es nur in so fern, als es ein Aufhören der Gerechtigkeit giebt [2]). Du mußt fragen: woher ein Ablassen von der Gerechtigkeit? Und auf diese Frage haben wir ja die Antwort gefunden (c. 4): daß nämlich der Teufel von derselben abließ, als er wollte, was er nicht sollte. Schüler: Nun gut; aber warum wollte er, was er nicht sollte? Meister: Hiefür läßt sich kein anderer Grund anführen, als daß er es wollen konnte. Schüler: Aber

---

1) Sicut enim gubernaculo navis, et freno regitur equus, sic justitiā gubernatur voluntas hominis, et visu pedes. Vgl. de concept. virg. et orig. pecc. c. 5. Nachdem hier Anselm das selbe Bild wiederholt hat, fährt er fort: Ita, cum malus homo saevit et in quaelibet animae suae pericula (quae sunt mala opera) impellitur, clamamus, quia haec operatur injustitia; non quod ipsa ulla essentia sit aut faciat aliquid, sed quoniam voluntas (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis), absente justitiā, diversis appetitibus impulsa se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat: quod totum justitia, si adesset, prohibet ne fieret.

2) Quia quando justitia recedit inde ubi erat, dicimus accedere injustitiam.

wollte er es denn deßhalb, weil er es wollen konnte? Meister: Keineswegs; denn die guten Engel konnten es ebenfalls wollen, und haben es doch nicht gewollt. Schüler: Warum wollte er es also? Meister: Weil er es eben wollte. Denn abgesehn von der Möglichkeit, so zu wollen, hatte dieses Wollen keinen Grund. Es war selbst seine Ursache und seine Wirkung, muß man sagen[1]). Die Möglichkeit aber stammte, wie wir gesehen haben, von Gott, und insofern das wirkliche Wollen nur die Actualisirung dieser Möglichkeit war, auch das letztere; aber freilich, insofern es ein ungerechtes war, konnte Gott es nur zulassen, nicht bewirken.

So abrupt nun auch dieser Schluß unseres Dialogs ist: das erhellt auf das Deutlichste: von einer Nothwendigkeit des Bösen will Anselm nichts wissen, oder zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit desselben liegt ihm schlechterdings nichts in der Mitte. Die thatsächliche Entstehung des Bösen ist ihm vielmehr im eigentlichsten Sinne des Wortes ein „grundloses," d. h. jeder innern oder äußern Nothwendigkeit entbehrendes Factum; sie ist ihm mit Einem Worte die reine Erscheinung der Willkür. Und dieß ist das Erste, was bei seiner Hamartigenie im Auge behalten werden muß. Auf eine Erklärung des Ursprungs des Bösen in dem Sinne, daß dessen Hervortreten als ein Nothwendiges erschiene, hat er es nicht von ferne abgesehn; jede solche Erklärung würde ihm einer Aufhebung oder viel-

1) Haec voluntas nullam aliam habuit causam, qua impelleretur aliquatenus aut attraheretur, sed ipsa sibi efficiens causa fuit, si dici potest, et effectus.

mehr Läugnung des Bösen als Bösen gleichzukommen scheinen. Denn gerade darin, daß es das schlechthin Nicht-nothwendige, daß es das lediglich Willkürliche ist, besteht ihm der innerste Charakter des Bösen. Folglich läßt sich auch seine factische Entstehung aus gar nichts Anderm, als eben nur aus Willkür erklären; zum Begriffe der Willkür aber gehört es, das absolut Grundlose und in so fern Unerklärliche zu seyn.

Aber wie ist ein solches Factum möglich? ist die weitere Frage, und mit dieser allein hat Anselm es zu thun.

Diese Frage heißt nun näher: wie ist es möglich, daß der Wille will, was er nicht wollen soll, da er doch ursprünglich oder von Gott aus nur wollen kann, was er soll? Und daß er in der That ursprünglich nur will, was er soll, versteht sich. Aber dieses thatsächliche Wollen des Rechten oder Guten schließt noch nicht die Unmöglichkeit eines Nicht-wollens desselben ein; sonst würde der creatürliche Wille (und nur von diesem handelt es sich hier) der absolute seyn. Schließt es aber nicht diese Unmöglichkeit ein, so schließt es auch nicht die Möglichkeit eines Anders-wollens aus; denn dieß sind Correlata. Im Allgemeinen, muß man also sagen, ist die Möglichkeit des Bösen schon in der Relativität des creatürlichen Willens enthalten.

Aber diese Möglichkeit ist nicht nur eine Möglichkeit, sie ist näher eine Nothwendigkeit, eine ethische Nothwendigkeit[1]). Ohne sie würde nämlich das thatsächliche Wollen

1) Wohl gemerkt: nur die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit des Bösen ist diese Nothwendigkeit.

des Rechten noch keineswegs schon Gerechtigkeit seyn, wie Anselm c. 14 sagt (s. S. 412). Denn könnte der creatürliche Wille nur das Rechte, könnte er nichts Anderes wollen, so müßte er im Grunde das Rechte wollen, und so wäre sein Wollen des Rechten kein ethisches, sondern ein physisches Wollen, die Vollbringung eines Naturgesetzes, keine sittliche That [1]). Sollte also der creatürliche Wille gerecht erschaffen werden, so mußte ihm mit dem thatsächlichen Wollen des Rechten auch die Möglichkeit eines Anders-wollens verliehen werden, und zwar nicht bloß in abstracto, sondern in concreto. Denn diese (concrete) Möglichkeit war, wie Anselm mit besonderer Klarheit in c. 18 auseinandersetzt (s. S. 416 f.), die nothwendige Bedingung einer selbstthätigen Aneignung des zunächst nur empfangenen Willensinhalts, und diese selbstthätige Aneignung konnte erst die anerschaffene Gerechtigkeit zur wirklichen Gerechtigkeit des creatürlichen Willens selber machen. Denn wenn auch Anselm in c. 12 des Dialogs de Veritate (der Hauptstelle über den Begriff der justitia, s. S. 93 f.) mit Recht behauptet, daß schon die bloß verliehene Gerechtigkeit — Gerechtigkeit sey, weil Verleihung eines Wollens, jedes Wollen aber nothwendig eine Thätigkeit des Subjects: so erhellt doch aus eben dieser Argumentation, daß die wahre oder volle Gerechtigkeit erst die selbstthätig angeeignete seyn kann, die ursprüngliche oder anerschaffene nur die Grundlegung zu ihr. Fordert also die ursprüngliche Gerechtigkeit selber, daß sie zur selbstthätig angeeigneten, „erworbenen" werde, und ist die Bedingung

---

2) Vgl. S. 386 f.

dieser Erwerbung die Möglichkeit ihrer Preisgebung oder „Verschleuderung," weil nur so der Wille die zunächst rein empfangene sich in Wahrheit vindiciren kann: so versteht es sich, daß die Möglichkeit eines Abfalls von der Gerechtigkeit nicht nur überhaupt eine Möglichkeit, sondern daß sie näher eine Nothwendigkeit, eine durch die Gerechtigkeit selbst geforderte Nothwendigkeit ist.

Aber worin liegt nun diese Möglichkeit? worin ist sie enthalten, in concreto enthalten? Denn wenn der ursprüngliche Inhalt des creatürlichen Willens das Rechte oder Gute ist: woher kann ihm ein anderer, ja der entgegengesetzte kommen? Dieß ist nun der eigentliche Hauptgegenstand der Untersuchung in unserem Dialoge, und in der Nachweisung dieser Möglichkeit besteht das Neue desselben.

Gott ist, wie die Gerechtigkeit, so auch die Seligkeit; folglich muß die Schöpfung, lehrt Anselm, auch die Mittheilung oder Ausstrahlung dieser Eigenschaft seyn, und sie ist es, indem zu dem Seyn, welches Gott der Creatur verleiht, auch das Wohlseyn kommt; alle Creatur soll sich ihres Schöpfers freuen. Näher kann es aber nur die empfindende Creatur seyn, in der diese Freude sich auch nach Innen reflectirt oder zum Gefühle wird. In der bloß-empfindenden (animalischen) Creatur kann jedoch dieses Wohlgefühl nur das Leben selbst zum Inhalte haben, welches ihr verliehen ist; der Genuß dieses Lebens wird ihre Lust ausmachen. Aber anders wird es sich in der vernünftigen Creatur gestalten, weil diese zu einem höhern als einem bloß empfindenden, weil sie zu einem denkenden und wollenden Daseyn erschaffen ist. Dieser kann ihr Wohlseyn und Wohlgefühl nur aus der Erfüllung ihrer Bestimmung, die sie

als denkendes und wollendes Wesen hat, erwachsen, und da diese Bestimmung in der Erkenntniß des Schöpfers selbst, sowie in der Vollbringung seines Willens besteht, so wird hier erst von eigentlicher Seligkeit die Rede seyn können. Denn die creatürliche Seligkeit wird hier mit der göttlichen Ein= und den selben Inhalt haben. Wenn nämlich die göttliche Seligkeit der Genuß der Erkenntniß= und Heiligkeits=Fülle ist, die dem absoluten Geiste einwohnt, der creatürliche Geist aber an dem absoluten den Gegenstand seines Erkennens und Wollens, also Einen Gegenstand des Erkennens und Wollens mit ihm hat, so muß ihm auch hieraus der selbe Genuß, wie dem absoluten Geiste, entquillen; er muß sich in seinem Gotte voll=kommen=wohl, d. i. selig, fühlen [1]).

Da nun aber alle göttlichen Eigenschaften nur unter der Form der Relativität, des Werdens u. s. w. der Creatur sich mittheilen, so ist auch die Seligkeit oder das Wohlseyn der Creatur kein sofortiger Besitz, sondern zunächst nur das Streben oder das Verlangen nach Wohl, weiter die Befriedigung dieses Verlangens. In der empfindenden (animalischen) Creatur geht daher der Lust der Trieb, dem Genießen das Begehren voran, und ebenso setzt auch die Seligkeit der vernünftigen Creatur einen Trieb oder ein Verlangen darnach, also den Wunsch oder Willen, selig zu seyn, voraus. Aber während der animalische Trieb die Mittel zu seiner Befriedigung ohne Weiteres vorfindet, wird der Seligkeitstrieb der vernünftigen Creatur nicht so einfach unmittelbar zu seiner Befriedigung gelangen

---

1) Vgl. oben S. 176 f. 226 f.

können. Denn da die vernünftige Creatur (wie wir sahen) ihr Wohlseyn nur aus der Erfüllung ihrer Bestimmung als solcher, als vernünftiger Creatur, schöpfen kann, zur Bestimmung der vernünftigen Creatur aber, nach der praktischen Seite, die Vollbringung des göttlichen Willens — die Gerechtigkeit — gehört, so wird es vor Allem auch hierauf, also auf das Wollen des Rechten um des Rechten willen, ankommen. Und so läßt sich der Wille der vernünftigen Creatur nur mit einem doppelten Inhalte von dem Schöpfer ausgestattet denken (da er überhaupt keinen Inhalt von sich selber haben kann, s. c. 12, S. 407 ff.): einerseits mit dem Triebe oder dem Verlangen nach Seligkeit, andererseits mit der Richtung auf das Rechte um des Rechten willen (welche Richtung selbst schon Gerechtigkeit ist, s. S. 413). Und in Folge der letztern wird auch der Seligkeitstrieb ursprünglich nur in dieser Richtung sich zu befriedigen suchen, und weil er sich da zu befriedigen sucht, auch wirklich befriedigen, also wirkliche Seligkeit mit sich führen.

Aber wie die ursprüngliche oder anerschaffene Gerechtigkeit zu einer höhern, zu der selbstthätigen, sich fortbestimmen soll, so wird auch die erste oder Ur-seligkeit eine weitere, nämlich diejenige, welche eben aus dieser höhern Stufe der Gerechtigkeit entspringt, noch erst vor sich haben. Und dieß ist nun der Punct, wo die Möglichkeit eines — Falls eintritt. Denn wenn auch der Seligkeitstrieb des Willens ursprünglich mit der Gerechtigkeit in Einklang steht, so geht dieß doch nicht von dem Seligkeitstriebe, sondern von der Gerechtigkeit aus. An und für sich ist nämlich das Verlangen nach Seligkeit (vgl. besonders S. 410 ff.) zwar

kein ungerechtes, aber auch kein gerechtes, weil überhaupt kein ethisches, sondern ein physisches Wollen. Denn es ist — auch im höchsten geistigen Geschöpfe, im Engel — ein triebartiges, d. i. unwillkürliches Wollen; wenn auch in einem andern Sinne, als der animalische Trieb, weil es ein bewußtes ist, so doch darin diesem gleich, daß es nicht so sehr gewollt, als vielmehr empfunden wird. Als dieß unwillkürliche Wollen unterliegt es auch an sich keinem Sollen; denn ein solches existirt nur für das seines Inhalts durchaus mächtige oder freie (spontane) Wollen. Dessenungeachtet kann es nicht nur, sondern soll es auch einem Sollen untergeordnet (und hiedurch geregelt, „gezügelt", ethisirt) werden, weil es dem vernünftigen Willen eignet, der als solcher der freie und zum Wollen seines Sollens, d. i. zur Gerechtigkeit berufen ist, dieser also auch sein Verlangen nach Seligkeit unterzuordnen, dienstbar zu machen hat. Und ursprünglich steht nun auch, wie gesagt, das Verlangen nach Seligkeit in dieser Abhängigkeit. Aber weil die ursprüngliche Gerechtigkeit noch nicht die selbsterworbene ist, weil sie also die Möglichkeit eines Anderswollens noch an sich hat, ja haben muß, so schließt sie auch nicht die Möglichkeit eines Aufhörens jener Abhängigkeit, also einer Emancipation des Seligkeitstriebes von der Herrschaft des vernünftigen Willens aus, und so kann es geschehn, daß der Wille dem Triebe dienstbar wird, statt daß er seinerseits den Trieb in der Dienstbarkeit erhält. Tritt nun dieser Fall ein, d. h. läßt sich der Wille von dem Triebe beherrschen, statt seinerseits den Trieb zu beherrschen, so ist es mit der Gerechtigkeit vorbei. Denn von einem Wollen seines Sollens, von einem Wollen

des Rechten um des Rechten willen kann, wenn der Wille dem Triebe folgt, nicht die Rede seyn. Weil nun aber das Sollen des Willens darum nicht aufhört, sein Sollen, d. h. das ihn Verpflichtende zu bleiben (vgl. besonders c. 15, S. 414), so wird dann sein Wollen zu einem Wollen gegen sein Sollen, und folglich zu einem bösen oder ungerechten Wollen, ohne daß doch der Inhalt des Triebes an sich schon das Böse wäre. Mithin liegt eben in der Möglichkeit einer solchen Hingebung des vernünftigen Willens an den Trieb jene von der ursprünglichen Gerechtigkeit selbst noch geforderte Möglichkeit eines Abfalls von ihr; denn diese Hingebung kann nur mit der Verzichtung des Willens auf das Wollen seines Sollens zusammenfallen, und in dieser Verzichtung, nicht in dem Triebe an sich, liegt das Böse.

Leicht läßt sich nun hienach die wirkliche Entstehung des Bösen — zwar nicht im Einzelnen (denn da gesteht Anselm gern seine Unwissenheit, s. c. 6. s. f. S. 402), aber wohl im Allgemeinen — begreifen. Gab es nämlich außer der ersten oder ursprünglichen (mit der ursprünglichen Gerechtigkeit gegebenen) Seligkeit noch eine zweite, höhere, die der vernünftigen Creatur beschieden war, aber so, daß dieselbe ihr nicht sofort, sondern erst als Preis einer sittlichen Entwicklung zu Theil werden sollte (und anders konnte sie ihr auch nicht zu Theil werden): so mußte sich nach dem Bisherigen ein Doppeltes in ihr regen. Einmal mußte (und das war an sich etwas Unschuldiges) das Verlangen nach dieser höhern Seligkeit entstehen; andrerseits aber mußte die göttliche Ordnung, das göttliche Sollen ihr mit der Forderung entgegentreten, daß jenes Verlangen sich

vorerst zu bescheiden habe. Und kraft der ursprünglichen Gerechtigkeit war dieß nun auch in der That der Wille der Creatur, und kraft der Freiheit hatte sie die Macht, das Vermögen, hieran festzuhalten. Weil nun aber der Freiheit als creatürlicher, d. i. relativer, die Willkür anklebt, d. h. die Macht (welche freilich vielmehr eine Ohnmacht ist), auch nicht daran festzuhalten, von dem Rechten, dem Guten, abzulassen, so konnte der Wille, statt von seiner Macht Gebrauch zu machen, auch dieser seiner Ohnmacht erliegen, also jenes Verlangen dem göttlichen Sollen nicht unterordnen, sondern sich an dasselbe hingeben und ihm folglich die Herrschaft über sich einräumen. Es konnte dieß geschehn, brauchte aber nicht zu geschehn; wenn es also geschah, war dieß reine, d. i. grundlose Willkür. Die nothwendige Folge davon mußte aber der Verlust nicht nur der Gerechtigkeit, sondern auch der Seligkeit seyn. Denn da nur die Gerechtigkeit die vernünftige Creatur wahrhaft selig machen kann, so konnte ihr Verlangen nach Seligkeit nicht nur keine Befriedigung finden, sondern mußte auch, weil es zum bloßen oder darbenden Verlangen ward, Unseligkeit erzeugen. Umgekehrt mußte das Festhalten an der Gerechtigkeit nicht nur diese dem creatürlichen Willen in Wahrheit aneignen oder zu seiner Gerechtigkeit machen, sondern auch das zunächst unbefriedigt gelassene Verlangen nach Seligkeit so befriedigen, daß dasselbe kein Verlangen mehr blieb, sondern wirkliches Haben der Sache ward [1]).

Die Anwendung hievon auf die kirchliche Ueberliefe-

1) S. S. 413, vgl. S. 401 f.

rung von dem Falle der bösen und der Befestigung der guten Engel ergiebt sich von selbst.

Behauptet nun Anselm mit so großem Eifer die Negativität des Bösen, so kann dieß natürlich nicht den Sinn haben, als ob er die Thatsächlichkeit desselben oder daß es eine wirkliche Erscheinung ist, läugnen wollte; sondern das nur ist die Frage: welche metaphysische (ontologische) Bedeutung dieser Erscheinung zukomme? Und da folgt nun aus dem Bisherigen vor Allem, daß das Böse eine accidentelle, keine substantielle Erscheinung ist. Denn ein Böses außer dem creatürlichen Willen, ein an und für sich existirendes Böses, wie der Dualismus annimmt, kennt Anselm nicht. Nur in und an dem creatürlichen Willen, also überhaupt nur in und an einem Seyn, nicht so, daß es selbst ein Seyn wäre, kommt das Böse vor. Und zwar ist es das Gebiet des ethischen, nicht das des physischen Seyns, welchem diese Erscheinung angehört. Denn wenn auch Personen und Dinge böse genannt werden, so geschieht dieß doch immer nur in Beziehung auf einen in ihnen erscheinenden Willen[1]. Allein auch auf dem Willens-Gebiete unterscheidet Anselm sehr bestimmt ein Ethisches und ein Physisches. Die reine Thätigkeit des Wollens als solche, die Function des Wollens, ist ihm etwas Physisches; eine ethische Bedeutung erhält sie erst durch die Beziehung, worin sie zu einem von Gott ihr gesetzten Sollen steht. Und hieran erst kommt es zu der Erscheinung wie des Guten, so des Bösen. Entspricht nämlich das Wollen

1) S. oben S. 418 A. 1. Noch ausführlicher werden wir hierüber Anselm in dem folgenden Capitel sich verbreiten hören.

dem Sollen, so ist es gut; widerspricht es ihm, so ist es böse; weßhalb auch Anselm beide Ausdrücke lieber mit Gerecht und Ungerecht vertauscht. Das wirkliche, das concrete Böse ist also das ungerechte Wollen. Und daß nun das ungerechte Wollen etwas Positives ist, kann keine Frage seyn. Aber von dem ungerechten Wollen ist noch die Ungerechtigkeit selbst zu unterscheiden, und so ist denn die zweite Frage: was denn die Ungerechtigkeit an dem ungerechten Wollen sey? Dreierlei kommt da in Betracht: das Wollen selbst, der Inhalt desselben, und die Beziehung, in der das Wollen dieses Inhalts zu dem Sollen des Willens steht. In dem Wollen als solchem kann die Ungerechtigkeit nicht liegen; denn die Willensfunction ist bei dem ungerechten Wollen ganz die selbe, wie bei dem gerechten (vgl. c. 8, S. 403). Auch in dem Inhalte als solchem kann sie nicht liegen; denn der stammt aus dem Seligkeitstriebe, und der Seligkeitstrieb ist an sich etwas Unschuldiges, weil ethisch Indifferentes, weßhalb Anselm sogar den Inhalt des teuflischen Wollens für an sich nicht ungerecht erklärt (s. S. 418). Erst dadurch, daß der gewollte Inhalt dem Sollen des Willens zuwiderläuft, und daß der Wille ihn dennoch will, erst dadurch wird er ein ungerechter; also nur die Beziehung, in der das Wollen des Inhalts zu dem Sollen des Willens steht, macht die Ungerechtigkeit des Wollens aus. Und nun fragt es sich: welcher Art ist diese Beziehung? positiver oder negativer? So gestellt, beantwortet sich aber die Frage von selbst. Will der Wille sein Sollen nicht, so ist dieß offenbar eine Verneinung, also etwas Negatives; will er es dagegen, so ist dieß eine Bejahung, also etwas Positives. Folglich

kann auch die Ungerechtigkeit nur als ein Nicht-seyn, nämlich als das Nicht-seyn der Gerechtigkeit, als die Abwesenheit und der Mangel derselben bezeichnet werden; aber freilich nur als der Mangel der schuldigen Gerechtigkeit (s. S. 416), weil da, wo keine Verpflichtung zur Gerechtigkeit stattfindet, ihr Mangel keine Verneinung eines Sollens, also auch nicht Ungerechtigkeit seyn kann. So unläugbar also das ungerechte Wollen — die Wirklichkeit des Bösen — etwas Positives ist, weil es 1) Wollen, 2) Wollen eines bestimmten Inhalts ist, so folgt doch daraus noch keineswegs, daß auch die Ungerechtigkeit selbst — das Böse als solches — etwas Positives ist. Denn das Böse an dem bösen Wollen ist, wie gesagt, nicht die Thätigkeit des Wollens, nicht das Wollen dieses bestimmten Inhalts, sondern der Widerspruch gegen das Sollen, welcher in dem Wollen dieses Inhalts liegt, die Verneinung des göttlichen Willens durch den creatürlichen (weßhalb auch Anselm jede Sünde eine Majestätsverletzung Gottes nennt, s. S. 401); dieser Widerspruch gegen den göttlichen Willen ist aber eben nur ein Widerspruch, d. i. eine Negation, keine Position.

Um so eifriger behauptet Anselm diese Negativität, als sie ihm erlaubt, an den beiden Sätzen festzuhalten, die er als die obersten Voraussetzungen betrachtet, von welchen jede Hamartigenie ausgehen müsse: an dem Satze, daß Gott der Urheber alles Positiven, und dem andern, daß er doch nicht der Urheber des Bösen ist [1]). Wenn nämlich

---

1) Die ganze Frage über das Böse, sagt er c. 27, entspringe daher, quoniam (malum) si esset aliqua essentia, esset a Deo,

das Böse eine Verneinung ist, aber eine solche, die an einem Positiven, an dem creatürlichen Willen, haftet, so läßt sich die thatsächliche Wirklichkeit desselben begreifen, ohne daß doch die Nothwendigkeit entstände, sie auf Gott zurückzuführen. Denn eben das Positive, woran die Verneinung haftet, kann dann auf Gott zurückgeführt werden, ohne daß die Verneinung selbst auf ihn zurückgeführt werden müßte. Unbedenklich leitet daher Anselm nicht nur das Wollen an dem bösen Wollen, sondern selbst den Inhalt desselben, insofern er in dem Seligkeitstriebe des Willens wurzelt und an sich sowohl der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit dienen kann, von Gott ab, und nur die Verwendung desselben im Dienste der Ungerechtigkeit, d. h. das Wollen desselben im Widerspruche gegen Gott, dieß Verneinende an dem bösen Wollen, welches eben das Böse selbst ist, schreibt er der Creatur zu, die in ihrer Willkür die Möglichkeit einer solchen Verneinung in sich trägt. Da nun aber diese Möglichkeit von Gott herrührt (s. S. 417), so kann Gott die Actualisirung derselben, d. h. die wirkliche Verneinung seines Willens von Seiten des creatürlichen, nicht hindern; denn eine solche Hinderung würde im Grunde die Möglichkeit wieder aufheben, nämlich zu einer Unmöglichkeit machen. Und so steht allerdings auch das Böse unter göttlicher Causalität, aber wie es selbst nur ein Negatives ist, so verhält sich auch diese Causalität nur negativ dazu, d. h. nicht bewirkend, sondern nur nicht-verhindernd, zulassend. Denn dieser Terminus drückt eben das Zwiefache aus, daß das Böse zwar nicht ohne Gott, aber auch nicht durch

a quo necesse est esse omne, quod aliquid est, et impossibile est esse peccatum sive injustitiam.

Gott entsteht. Der Begriff der negativen Causation, wie gesagt, liegt darin, und der ist auch hier völlig an seinem Orte. Eine positive Causation dagegen findet in Beziehung auf die Gerechtigkeit statt; diese wirkt Gott in der Creatur. Weil sie aber das volle Besitzthum der Creatur nur dadurch werden kann, daß diese sich dieselbe selbstthätig aneignet, so erfordert die göttliche Causation auch eine positive Reception von Seiten des creatürlichen Willens. Dieß ist das Accipere, welches nach c. 3 (s. S. 397 f.) zu dem göttlichen Dare gehört, und weßhalb Anselm sagt, daß das creatürliche Non-accipere nicht in einem göttlichen Non-dare, sondern das göttliche Non-dare in dem creatürlichen Non-accipere seinen Grund habe. Dieß Accipere ist die Bejahung des göttlichen Willens von Seiten des creatürlichen, und zu dieser kann dann auch Gott nur bejahend sich verhalten. Er befestigt („confirmirt") daher den creatürlichen Willen in der Gerechtigkeit, wenn dieser in die göttliche Wirkung derselben eingeht und die mit derselben im Anfange noch verbundene Möglichkeit eines Abfalls von ihr überwindet. Eben diese Möglichkeit hört dann auf, und der creatürliche Wille erhält an der Unwandelbarkeit des göttlichen Theil.

Allerdings wird so Anselm von dem selben Interesse geleitet, welches schon die Väter der alten Kirche — Origenes, Athanasius, Augustinus [1]) — bestimmt hatte, dem

---

1) S. Münscher-Cölln: LB. der Dogmen-Gesch. I. S. 157. — Vielleicht mit Rücksicht auf diese Auctoritäten bezeichnet Anselm die Lehre von der Negativität des Bösen mehrmals geradezu als einen Glaubensartikel. Malum quod credimus esse nihil, heißt es z. B. c. 8. Und c. 15 s. f. sagt der Schüler, nachdem ihn der

gnostisch-manichäischen Dualismus gegenüber die Lehre von der Negativität des Bösen aufzustellen: von dem Interesse des Monarchianismus. Nur hat dieß bei ihm jede antithetische Bedeutung verloren und ist ein rein thetisches geworden. Daher macht auch die Lehre von der Negativität des Bösen hier nicht mehr den Eindruck eines bloßen Auskunftsmittels, sondern tritt als eine an und für sich schon berechtigte Wahrheit auf. Unser Dialog, muß man sagen, ist der erste Versuch, sie als solche wissenschaftlich durchzuführen. Denn so principiell auch schon Augustin sie begründet, indem er sie auf die Lehre von der Schöpfung aus Nichts zurückführt [1]), so bleibt doch auch Augustin hiebei stehn, d. h. bei der metaphysischen Spitze der Sache, ohne sie von da aus weiter herab, auf das ethische Gebiet, zu verfolgen. Anselm dagegen begiebt sich sofort in die Mitte derselben, indem er das Böse in concreto, den bösen Willen, in Betrachtung zieht und nach seinen verschiedenen Elementen untersucht, um durch deren Analyse zu dem metaphysischen Resultate aufzusteigen. Dem entspricht es auch, daß Augustin überhaupt nur die Möglichkeit eines defectus der Creatur von Gott zu begründen sucht, während Anselm auch die nähern, in der physisch-ethischen Ausstattung des creatürlichen Willens enthaltenen Bedingungen eines solchen nachweist. Und während Augustin den Stolz (die elatio) als die Wur-

---

Lehrer überzeugt hat: Credentem me fecisti scire, quod nesciens credebam. Vgl. c. 10, wo derselbe gesagt hatte: Non potest animus meus, nisi sola fide, acquiescere (in ista doctrina).

1) Vgl. die Hauptstelle: de civit. Dei XII, 2—8.

zelsünde ansieht [1]), giebt zwar wohl auch Anselm die Bedeutung dieses Momentes zu, fragt aber weiter, was denn dem Stolze zu Grunde liege, und kommt so auf die voluntas beatitudinis als auf das letzte Motiv des Bösen. In allen diesen Beziehungen ist nun die größere Vertiefung in die Sache nicht zu verkennen, durch welche die Anselmische Darstellung vor der Augustinischen sich auszeichnet, und so dürfen wir wohl auch von der Ponerologie behaupten, daß sie durch Anselm um ein Bedeutendes gefördert worden ist, wie denn auch in der spätern Scholastik noch vielfache Spuren seines Einflusses vorkommen [2]).

---

1) Ibid. XIV, 11.

2) Vgl. z. B. die Summa des Thomas Aquinas: P. I. qu. 15 art. 3.

Elftes Capitel.

Der erste Adam und die Möglichkeit eines zweiten — der l. de conceptu virginali et originali peccato [1]).

Mit der Abfassung des Dialogs de casu diaboli war fürs Erste das Interesse Anselm's an der Erforschung gerade dieses Gebiets erschöpft. Den Fall des Menschen mit der selben Ausführlichkeit zu erläutern, wie den des Teufels, konnte er sich um so weniger entschließen, als ihm mit dem einen — in der Hauptsache — auch der andere erklärt war, wie er denn auch in jener Schrift nicht sowohl die Genesis des Bösen in dem angelischen, als vielmehr in dem creatürlichen Willen überhaupt entwickelt hatte. Statt dessen drängte es ihn, einen Einblick in das Mysterium, welches den Mittelpunct der Geschichte bildet, in das Mysterium der Erlösung zu gewinnen, und wir glauben nicht zu irren, wenn wir vermuthen, daß dieß der Gegenstand war, mit welchem er sich während seines Abtsregiments in den wenigen theologischen Mußestunden, die

1) Opp. T. I. p. 143—158.

ihm dieses übrig ließ, beschäftigte. Wenigstens war das Erste, was er that, nachdem die Bekämpfung Roscelin's ihn nur kurze Zeit in dieser innersten Thätigkeit unterbrochen hatte, daß er an die Abfassung jenes Hauptwerks ging, welches seine Versöhnungslehre enthält: der 2 BB. **cur Deus homo**, die Anselm, wie wir in dem folgenden Capitel sehen werden, bereits im J. 1094, also im zweiten seines Episkopats, zu entwerfen begann. Aber eben dieses Werk mußte doch sein Nachdenken wieder auf den Gegenstand lenken, welchen er früher übergangen und dadurch eine Art von Lücke in seinem Systeme gelassen hatte. Konnte er doch nicht umhin, am Schlusse des 2. Buchs **cur Deus homo** (c. 21) die Frage sich vorzulegen, warum es nur für die menschliche Sünde eine Versöhnung gebe, nicht für die teuflische. Dieß mußte zu einer genauern Erwägung des Unterschieds zwischen beiden, also auch der menschlichen Sünde überhaupt führen. Hiezu kam, daß er in jenem Werke auch die Frage hatte erörtern müssen, wie sich eine wirkliche Menschwerdung Gottes denken lasse, ohne daß doch die menschliche Sünde auf den Gottmenschen übergegangen, wie es also möglich sey, daß es eine Ausnahme von der letztern gebe. Und diese Frage ließ ihn um so weniger ruhn, als er sich gestehen mußte, daß er an der betreffenden Stelle jenes Werks (II, 16) nur die Möglichkeit eines reinigenden Einflusses des Gottmenschen auf das Organ, durch welches er in die Menschheit trat, erwiesen hatte, nicht aber die Möglichkeit eines sündenreinen Eintritts in die Menschheit an sich. Er hatte daher auch dem jungen Freunde, mit dem er in jenem Werke sich unterredet, seinem Boso, versprechen müssen, noch einmal

auf diese Frage zurückzukommen. Die Erfüllung dieses Versprechens ist nun die Schrift, welche gegenwärtig unserer Betrachtung vorliegt, und die Anselm, wie uns Eadmer erzählt (vgl. B. I S. 355), in der zweiten Hälfte seines ersten Exils, also in den JJ. 1099 oder 1100, zu Lyon verfaßte, nachdem er in der ersten Hälfte die 2 BB. cur Deus homo vollendet hatte [1]).

Nächster Zweck unsrer Schrift ist also die Beantwortung der Frage: wie Gott habe Mensch werden können, ohne hiermit ein sündiger Mensch zu werden. Die Nachweisung dieser Möglichkeit bildet daher die eigentliche Mitte der Schrift (c. 8—21). Weil sich aber diese Nachweisung nicht geben läßt, ohne daß das Wesen der Erbsünde zuvor festgestellt worden ist, so enthält der erste Theil (c. 1—7) eine kurze Theorie der letztern, und ein dritter (c. 22—29) läßt dann noch einige weitere Bemerkungen über dieselbe folgen.

Bei dem Ausdrucke: Erb- oder Ur-Sünde (Anselm sagt immer: peccatum originale) kann man entweder an den Ursprung der menschlichen Natur, oder an den Ursprung der einzelnen Menschen denken, heißt es c. 1. Der Ursprung der menschlichen Natur aber ist ein reiner und

1) Im J. 1104 ließ er beide Werke — die 2 BB. cur Deus homo und die Abhandlung de conceptu virginali (dieß ist der kürzere Titel, den ihr Anselm selbst ertheilt) — in Canterbury für Paschal II. abschreiben (s. den Brief IV, 53), und ein gewisser Theodorich, ein Freund und Genosse des Neffen Anselm's (s. IV, 51, vgl. B. I S. 543), erhielt den Auftrag, die letztere abzuschreiben. Bei dieser Gelegenheit schrieb Anselm den Brief IV, 41 an ihn, der in so fern von Interesse ist, als er zeigt, daß die Capiteleintheilung von Anselm selbst herrührt: was dann wohl in Beziehung auf alle übrigen Schriften zu vermuthen steht.

heiliger. Folglich kann der Ausdruck nur auf den Ursprung der einzelnen Menschen sich beziehn, sey es auf den nähern, oder auf den ferneren, nämlich entweder diejenige Sünde bezeichnen, welche Jeder von seiner Geburt, oder diejenige, welche er von seinen Urältern her hat. Auf alle Fälle ist in dem einzelnen Menschen, wie ein Allgemeines, was er mit allen Andern gemein hat: die menschliche Natur, und ein Besonderes, was ihn von allen Andern unterscheidet: die Persönlichkeit, so auch eine zwiefache Sünde zu unterscheiden: diejenige, welche er mit der menschlichen Natur von dem ersten Momente seines Daseyns an überkommt, und diejenige, welche er selbst, als diese bestimmte Person, thut. Wohl kann man daher die erste auch die Sünde der Natur (peccatum naturale) nennen; allein sie gehört nicht zum Wesen (essentia) der Natur, sondern ist nur ein Zustand, in welchem sich diese befindet. Ebenso läßt sich Ur- und persönliche Gerechtigkeit unterscheiden. Denn auch in dieser ihrer ursprünglichen Zuständlichkeit würde sich die menschliche Natur auf alle Nachkommen fortgepflanzt haben, wenn die Urältern des Geschlechts sie in ihr bewahrt hätten. Weil sie dieß aber nicht gethan, geht jetzt statt der Ur-Gerechtigkeit die Ur-Sünde auf alle über. Weiter giebt nun Anselm an (c. 2), worin diese bestehe. Zunächst in einer Verderbtheit (corruptio) und zwar einer gänzlichen, auf Leib und Seele sich erstreckenden, der menschlichen Natur: sofern diese der fleischlichen Lust unterworfen ist. Sodann aber in einer Schuld; denn da der Mensch zur Gerechtigkeit erschaffen ist, haftet an der menschlichen Natur, auch in ihrer Verderbtheit noch, die Verpflichtung zur Gerechtigkeit und folglich auch die Verbindlichkeit

zu einer Genugthuung für die Nichterfüllung dieser Pflicht. In jedem Kinde wird daher die menschliche Natur mit der Forderung, die ursprüngliche Gerechtigkeit, die sie immerdar hat bewahren können, zu erfüllen, und für die Sünde, die sie immerdar hat vermeiden können, genugzuthun, geboren, und ihr Unvermögen entschuldigt sie auch in dem Kinde nicht, weil sie dieses Unvermögen selbst verwirkt hat und vielmehr das Vermögen zu haben verpflichtet ist, welches sie zur Bewahrung der Gerechtigkeit empfangen hat.

Dennoch, fährt Anselm fort und lenkt damit zu dem eigentlichen Thema seiner Schrift über (c. 3), dennoch kann von Sünde nur unter Voraussetzung des vernünftigen Willens die Rede seyn. Auch die Ursünde kann daher in dem Kinde nicht eher angenommen werden, als bis die vernünftige Seele in ihm erwacht ist. In dem Samen als solchem, bevor er zum lebendigen Menschen gebildet ist, kann so wenig Gerechtigkeit, als Sünde gedacht werden. Ist nämlich die Ursünde überhaupt Sünde — und wie könnte sie dem Kinde zugerechnet werden, wäre sie dieß nicht? wie könnte es einer Taufe bedürfen? —, so ist sie, wie alle Sünde, Ungerechtigkeit. Ungerechtigkeit aber ist nur da denkbar, wo Verpflichtung zur Gerechtigkeit, und Verpflichtung zur Gerechtigkeit nur da, wo Wille, vernünftiger Wille stattfindet [1]). Denn Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit — führt Anselm in einem längern Excurse

---

1) Anselm beruft sich hiefür (vgl. c. 5 s. f.) auf seine Definition der Gerechtigkeit, wie er sie in dem dial. de Verit. (c. 12) entwickelt habe (s. oben S. 65). Si justitia est rectitudo voluntatis propter se servata, nec ista rectitudo potest esse nisi in rationali natura: ergo non est ulla natura debitrix justitiae, nisi rationalis, sicut nulla natura susceptibilis est justitiae, praeter

(c. 4) aus[1]) — können nur vom Willen oder, wenn von Handlungen, von Personen, nur mit Rücksicht auf den Willen prädicirt werden, und man muß dabei immer noch zwischen dem Willen selbst und der an ihm haftenden Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit unterscheiden. Denn der Wille selbst ist eine geistige Function, die als solche weder gerecht, noch ungerecht ist; Beides wird er erst durch die Beziehung zu seinem Sollen[2]). Auch die Triebe, die der Apostel Gal. 5 das Fleisch nennt, welches wider den Geist gelüstet, und Röm. 7 das Gesetz der Sünde, welches in den Gliedern ist und widerstreitet dem Gesetze im Gemüthe[3]), selbst diese sind an sich weder gerecht, noch ungerecht; wie auch der Mensch nicht dadurch sündigt, daß er sie empfindet, sondern dadurch, daß er in sie willigt[4]). Und selbst das Willigen in sie ist an sich nicht Sünde; sonst müßten wir auch dem Thiere, wenn es in sie willigt oder ihnen folgt, Sünde zuschreiben. Nur wenn der vernünftige Wille in sie willigt, und zwar dann, wann er nicht in sie willigen soll, wann er wider

rationalem. Quare quoniam injustitia non potest esse, nisi ubi justitia debet esse: originale peccatum, quod est injustitia, non est nisi in natura rationali.

1) Es ist dieß gleichsam ein Nachtrag zu c. 19 des dial. de casu diaboli, s. oben S. 418 A. 1; vgl. S. 436 A. 1. (Vgl. auch S. 93).

2) S. S. 437.

3) Justitiam enim, quam lex jubet, et legem Dei dicit, quia a Deo est, et legem mentis, quia per mentem intelligitur.

4) Non eos sentire, sed eis consentire peccatum est. (Dicit enim Apostolus, nihil damnationis esse his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant, i. e. qui non carni voluntate consentiunt. Nam si sentientem sine consensu injustum facerent, sequeretur damnatio. Vgl. B. I. S. 560).

Gottes Ordnung (inordinate) in sie willigt, nur dann ist die Einwilligung in die Triebe Sünde [1]). Also nicht in den Trieben als solchen, sondern in dem Willen, der ihnen wider Gottes Ordnung folgt, liegt die Ungerechtigkeit. Ebenso liegt sie nicht in der Handlung als solcher, weßhalb auch eine Handlung wie die des Pinehas (Num. 25) eine gerechte seyn kann, obwohl an sich ein Mord [2]). Wäre nämlich die Handlung, d. h. dieses äußere Geschehen, welches mit der Zeit, in der es erfolgt, verschwindet, oder wäre das Product der Handlung, das Werk, welches bleiben kann, auch wenn die Handlung selbst vorüber ist, wäre Beides an sich schon Sünde, so könnte entweder nie eine Sünde vergeben werden, so lange das Product derselben fortbesteht, oder nie behalten werden, wenn der Act vorüber ist, während die Erfahrung das Gegentheil zeigt. Also weder in dem Acte, der vergeht, noch in dem Werke, das besteht, kann an sich das Sündliche liegen, sondern nur in dem Willen, der in Beiden sich manifestirt. Die Handlung ist nämlich nur die Vollstreckung des Willens durch die Glieder und Sinne des Leibes, und wer fühlt nicht, wie thöricht es wäre, den Gliedern und Sinnen schuldzugeben, was der Wille thut, da jene doch an ihrem Theile vielmehr Gottes Willen erfüllen, oder thun, was sie sollen, wenn sie dem Willen dienen, dessen Werk-

---

1) Cum enim illis resistit voluntas, condelectando legi Dei secundum interiorem hominem, tunc est justa voluntas.

2) Doch will Anselm nicht läugnen, daß es Handlungen giebt, quae nunquam nisi injuste possunt esse. Nur liegt die injustitia nie in dem äußern Acte als solchem, sondern in dem Willen, der sie producirt.

zeuge sie eben nach Gottes Willen seyn sollen [1]). (Aber, wenn es sich so verhält, könnte Jemand fragen, warum büßen die Glieder, die Sinne in der Strafe, was der Wille verbrochen hat? Sie büßen's auch keineswegs, erwiedert Anselm; denn im Grunde ist's nur der Wille, der bestraft wird, da Strafe unstreitig nur für Den existirt, der sie wider Willen erleidet, und wie nicht die Glieder und Sinne, sondern die Seele, der Wille in den Gliedern und Sinnen das Handelnde ist, so auch das Empfindende). Mag daher auch der Sprachgebrauch nicht bloß den ungerechten Willen, sondern auch die Handlungen, die aus ihm hervorgehen, Sünde nennen: die Theorie muß Beides unterscheiden. Daß nun aber die Handlungen, die Triebe, ja der Wille selbst von der an ihnen haftenden Ungerechtigkeit noch unterschieden werden müssen, hat seinen tiefsten Grund darin, daß Jene ein Positives, ein wirkliches Seyn sind, das von Gott herrührt, während die Ungerechtigkeit nur der Mangel eines solchen (der Gerechtigkeit) ist, der der Creatur zur Last fällt. Und so setzt Anselm in c. 5 noch einmal kurz seine Theorie von der Negativität des Bösen auseinander [2]). (Man pflege dieser zwar nicht

---

1) Quicquid igitur faciunt, totum est imputandum voluntati (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis, c. 5).

2) Non enim est injustitia talis res, sagt er hier ausdrücklich, qua inficiatur et corrumpatur anima, velut corpus veneno, et quae faciat aliquid, sicut videtur quando malitiosus homo mala facit opera. Sondern sie sey nur die Entfesselung der in der Seele waltenden Triebe, die, von der Gerechtigkeit gezügelt, in edler Ordnung sich bewegen, ohne diesen Zügel aber in Leidenschaften ausarten, die die Seele zerrütten. S. den dial. de casu diab. c. 26 (S. 425 f.).

selten die Frage entgegenzuhalten, fügt er in c. 6 hinzu, wie es eine Strafe für das Böse geben könne, wenn dasselbe ein Nihil sey. Aber hiebei vergesse man, daß die Strafe gerade die Ausfüllung der durch die Sünde entstandenen Lücke, nämlich die Vollziehung der göttlichen Forderung an den Menschen sey, freilich eine Vollziehung wider den Willen des Menschen, während dieser sie mit seinem Willen erfüllen sollte. Durch die Strafe treibe nämlich Gott von dem Menschen die Ehre ein, die ihm dieser (durch Erfüllung der Gerechtigkeit) erweisen sollte, die aber Gott nun seinerseits an ihm geltend machen müsse. Es ist also nicht ein Nihil, sondern ein Aliquid, um dessen willen Gott straft. Dieses Aliquid ist der göttliche Endzweck mit dem Menschen, die Aufgabe, die demselben in der Weltordnung gestellt ist. Daher bestraft Gott auch keineswegs den Mangel der Gerechtigkeit an denjenigen Geschöpfen, welche nicht zur Gerechtigkeit verpflichtet sind, wo also auch die göttliche Weltordnung nicht die Eintreibung dieses debitum's fordert[1])). In c. 7 kehrt nun endlich Anselm zu dem Satze zurück, den er in c. 3 aufgestellt hatte, daß die Sünde nicht eher von dem Menschen ausgesagt werden könne, als bis sich in ihm der vernünftige Wille ent-

---

1) Licet pariter nihil sit absentia justitiae, et ubi debet esse, et ubi non debet esse, punit tamen Deus recte peccatores non pro nihilo, sed propter aliquid, quia — et debitum sibi honorem, quem sponte reddere noluerunt, ab invitis exigit, et ne quid inordinatum sit in regno ejus, eos separatim a justis ordine competenti disponit. Creaturas autem, in quibus justitia non debet esse, non punit pro absentia justitiae, h. e. pro nihilo, quia non est aliquid, quod ab illis exigat, nec ordo congruus universitatis rerum hoc postulat.

wickelt habe, daß man also entweder diesen schon dem Samen bei seiner Empfängniß zuschreiben müsse, oder daß man ihm auch keine Sünde zuschreiben könne. Allein wie vereinigen wir mit diesem Satze Schriftstellen wie Ps. 51, 7: In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea? Wir müssen uns erinnern, sagt er, daß die Schrift nicht selten anticipirt, d. h. ein Zukünftiges als vorhanden setzt, eben weil es zukünftig ist. So, wenn Adam gedroht wird (Gen. 2, 17): „An dem Tage, da du von diesem Baume issest, wirst du des Todes sterben," heißt dieß nicht, er werde nun auch wirklich an diesem Tage sterben, sondern nur, er werde die Nothwendigkeit zu sterben an demselben sich zuziehn. Desgleichen, wenn Paulus sagt (Röm. 8, 10): „So aber Christus in euch wohnt, ist der Leib zwar todt um der Sünde willen, der Geist aber lebt um der Gerechtigkeit willen," bedeutet „todt" s. v. a. dem Tode verfallen. Und ebenso drückt nun auch das „Empfangen in Sünden," „von unreinem Samen" (Hiob 14, 4), nur dieß aus, daß der Mensch mit seiner Entstehung schon die Nothwendigkeit davonträgt, mit der Unreinigkeit der Sünde sich behaftet zu finden, sowie die vernünftige Seele erwacht [1]). In dem Samen

---

1) Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit, non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illa necessitas, ut, cum essemus, peccaremus (quoniam per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi): simili modo de immundo semine, in iniquitatibus et in peccatis concipi potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati —, sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut, cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam.

als solchem jedoch oder in der Empfängniß als solcher liegt die Unreinigkeit nicht [1]).

Aber wenn nun auch hiemit dargethan ist, daß noch nicht die Sünde selbst schon mit der Empfängniß auf den Gottmenschen überging, so scheint doch die Nothwendigkeit der Sünde damit auf ihn übergegangen zu seyn, da ja auch in ihm die menschliche Natur mit der Schuld und der Ohnmacht empfangen werden mußte, mit der sie in jedem Kinde empfangen wird, und die dann die wirkliche Sünde zur Folge hat, wenn sich der vernünftige Wille entwickelt; mit der Schuld nämlich, für den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit genugzuthun [2]), und mit der Ohnmacht, diese durch sich selbst wiederzuerlangen. Soll also die Freiheit des Gottmenschen von der Ursünde erwiesen werden, so wird zu zeigen seyn (setzt c. 8 auseinander), daß er der Empfängniß halber weder jener Schuld, noch dieser Ohnmacht unterlag. Das Letztere läßt sich aus dem Begriffe der Menschwerdung darthun, indem die persönliche Einheit, zu welcher der Sohn Gottes die menschliche Natur in ihm annahm, von selbst jene Ohnmacht aufheben mußte. Allein schwieriger ist es, zu zeigen, wie er als Mensch nicht auch der gemeinsamen Schuld der Menschheit unterliegen mußte. Zur Nachweisung dieser Freiheit geht daher Anselm von c. 10 an über [3]).

---

1) Nam etsi vitiosa concupiscentia generetur infans: non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo — si quis mala voluntate exspuit —; non enim sputum — sed mala voluntas arguitur.

2) Quod nequaquam facere potest, et quamdiu non facit, peccat. S. oben S. 447.

3) In c. 9 entwickelt er beiläufig, warum die Schrift jene Urschuld immer nur von Adam und nicht von Eva ableite, die doch

Zuvörderst untersucht er, worauf die Gemeinsamkeit jener Schuld beruhe. Als den Grund dieser Solidarität betrachtet er den Familienzusammenhang, in welchem die Menschheit steht. Außer der Persönlichkeit und der menschlichen Natur (s. S. 446) kommt nämlich bei jedem Menschen noch ein Drittes in Betracht: die Abstammung. Jeder Mensch ist nicht bloß 1) Mensch überhaupt, auch nicht bloß 2) ein bestimmter einzelner Mensch, sondern 3) auch ein Sohn Adam's [1]). Daß er nun nicht als Mensch, und nicht als Person die Schuld Adam's theilt, versteht sich; sonst müßte ja Adam selbst, noch ehe er sündigte, jener Schuld unterlegen haben. Also nur als Sohn Adam's oder der Abstammung nach, und zwar nicht der Abstammung nach von Adam überhaupt, sondern der Abstammung nach von dem sündigen Adam theilt Jeder die Schuld seines Ahns [2]). Man muß nämlich wohl bedenken, daß Adam die hohe Bestimmung erhalten hatte, der Vater des Menschengeschlechts zu werden. Er sollte also

---

zuerst gesündigt und Adam erst zur Sünde verleitet habe. Er erklärt dieß für eine pars pro toto, indem die Schrift das Ganze, das Paar, nach der principalis pars benenne; wie denn auch Adam cum costa sua, quamvis in mulierem aedificata, Gen. 5, 2 schlechtweg Adam genannt werde. Aut idcirco (id fit), quia, si non Adam, sed sola Eva peccasset, non necesse erat totum humanum genus perire, sed solam Evam. Poterat namque Deus de Adam, in quo semen omnium hominum creaverat, aliam facere mulierem, per quam de Adam propositum Dei perficeretur.

1) Oder, wie Anselm es ausdrückt: Est — unusquisque — et homo per creationem, et Adam per propagationem, et persona per individuitatem, qua discernitur ab aliis.

2) Restat — ut per hoc tantum sit debitor, quia est Adam, sed non simpliciter quia est Adam, sed quia est peccator Adam.

die menschliche Natur, die ursprünglich auf ihn allein beschränkt war, fortpflanzen, und zwar so fortpflanzen, wie sie in ihm erschaffen war; denn die Fortpflanzung sollte nur die Fortsetzung der Schöpfung selbst seyn [1]). Nun hatte Gott ihn gerecht erschaffen; denn so, wollte Gott, sollte jeder Mensch von ihm, von Gott aus in's Daseyn treten. Mit dieser Eigenschaft sollte auch Adam die menschliche Natur fortpflanzen [2]). Weil dieß aber eine Willenseigenschaft war, mußte ihre Fortpflanzung an eine Willensbedingung: den Gehorsam, geknüpft seyn. Indem daher Adam fiel, behielt er zwar die Fähigkeit, die menschliche Natur fortzupflanzen; aber sie so fortzupflanzen, wie er sie fortgepflanzt haben würde, wenn er nicht gesündigt hätte, diese Fähigkeit konnte er nicht behalten. Die Fortpflanzung mußte also die ethische Mittheilungskraft, welche ihr ursprünglich eigen war, verlieren, und so kommt es, daß Alle, die jetzt durch dieselbe in's Daseyn treten, mit einem Mangel nicht nur, sondern auch mit einer Schuld in's Daseyn treten: mit der Schuld der Ge-

---

1) Siquidem qui creavit primum hominem sine parentum generatione, creat etiam eos, qui per creatam ab illo fiunt propagandi naturam. (Nam sicut Adam non se fecit hominem, heißt es kurz zuvor, ita non fecit in se naturam propagandi, sed Deus, qui eum creavit hominem, fecit in eo hanc naturam, ut de illo propagarentur homines).

2) Eadem quippe ratione, qua monstratur rationalem naturam justam esse creatam, quod in saepefato feci opusculo (cur Deus homo II, 1), probatur etiam quod qui ex humana natura propagarentur non praecedente peccato, ex necessitate justitiam pariter haberent cum rationalitate. — Omnis igitur homo, si peccatum non praecessisset, simul esset, sicut Adam, et justus et rationalis.

nugthuung für diesen Verlust, weil die menschliche Natur Gott durch die Sünde verunehrt und sich so selbst um die „Gnade" gebracht hat, in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit fortzudauern [1]).

Ist nun die Abstammung das Band, wodurch diese Schuld sich auf alle Menschen fortpflanzt, so erhellt (zeigt c. 11), daß der Gottmensch ihr deßhalb nicht unterliegen konnte, weil die Abstammung von Adam bei ihm eine anders vermittelte war, als bei allen übrigen Menschen. Bei allen übrigen ist sie nämlich durch den Geschlechtsproceß vermittelt, und daß dieß die Art und Weise ist, in der überhaupt die menschliche Natur sich fortpflanzen soll, ist gewiß [2]). Der Gottmensch aber ist, wie schon der erste Mensch, nicht auf diesem Wege, d. h. nicht durch Vermittelung der Natur und des menschlichen Willens, sondern lediglich durch den göttlichen Willen oder durch ein Wunder in's Daseyn getreten. Denn wenn auch nichts geschieht, was nicht Gottes Wille entweder bewirkt oder wenigstens zuläßt, so bewirkt er doch nicht Alles unmittelbar, sondern in und mit der Schöpfung hat er auch der Natur und dem creatürlichen Willen eine eigene Productivität verliehen, und so giebt es ein dreifaches Geschehen:

---

1) Quoniam humana natura (quae sic erat in Adam tota, ut nihil de illa extra illum esset) peccando sine omni necessitate Deum exhonoravit, unde per se satisfacere non potuit: gratiam, quam acceptam propagandis de se semper potuit servare, perdidit, et peccatum secum, comitante poenā peccati, quantumcunque per datam propagandi naturam propagetur, trahit.

2) Siquidem — impossibile cognoscitur, ut solus vir, aut sola mulier hominem generaret, naturā tantum et voluntate propria operante.

das wunderbare, das natürliche, und das von dem creatürlichen Willen abhängige [1]). Das wunderbare kann aber nicht den Bedingungen und Gesetzen der beiden andern unterliegen, sondern unterscheidet sich eben dadurch von ihnen, daß es frei über sie verfügt und selbst scheinbar mit ihnen in Widerspruch tritt, wenn dieß auch in Wahrheit kein Widerspruch ist, da die Natur und der creatürliche Wille von Gott haben, was sie haben, und zwar so es haben, daß sie Gotte untergeordnet bleiben [2]). Die Erzeugung des Gottmenschen nun ist gleicherweise wie die Erschaffung des ersten Menschen (des Weibes, wie des Mannes) das unmittelbare Werk der Allmacht, und folglich braucht sie auch nicht die Folgen zu haben, welche die Erzeugung der übrigen Menschen hat, die durch Vermittelung der Natur und des creatürlichen Willens in's Daseyn treten, obwohl der Gottmensch darum doch wahrer Mensch ist, so gut,

---

1) Sed sicut creata natura nihil per se facere potest, nisi quod a voluntate Dei accepit, ita voluntas creaturae nequit per se quicquam operari, nisi quod natura adjuvat aut concedit. Die Möglichkeit des Wunders überhaupt aber ist darin begründet, daß die Schöpfung selbst ein Wunder, d. h. reine Wirkung des göttlichen Willens ist. Sola Dei voluntas fecit in principio rerum naturas, dans quibusdam competentes singulis voluntates, ut naturae et voluntates, secundum ordinem sibi traditum, suum opus in rerum cursu persolverent; et adhuc multa facit, cum de iisdem naturis et voluntatibus operatur, quod illae secundum suum usum et propositum nequaquam facerent.

2) Tres sunt cursus rerum, scilicet mirabilis, naturalis, voluntarius; et mirabilis quidem aliis aut eorum legi nullatenus subditus est, sed libere dominatur, neque illis facit injuriam, quando eis obviare videtur, quia nihil habent, nisi quod ab illo acceperunt, nec ille dedit eis aliquid, nisi sub se.

wie dieß Adam und Eva waren, obgleich diese keine menschlichen Aeltern hatten, ja auch wahrhaft ein Sohn Adam's, da er eine menschliche Mutter hat, die von Adam abstammt. Näher konnten nämlich die bösen Folgen des Falls, zeigt c. 12, nur auf diejenigen Nachkommen Adam's sich erstrecken, welchen Adam, wenn er nicht gesündigt hätte, die ursprüngliche Gerechtigkeit mitgetheilt haben würde. Denn da alle jene Folgen nur in dem Verluste dieser Gerechtigkeit ihren Grund haben, so können sie nur Diejenigen treffen, welchen Adam diese verloren, d. h. nicht bewahrt hat. Bewahren konnte er sie aber nur für Die, welche sie durch seine Vermittelung empfangen sollten, und das waren Die, deren Erzeugung in seine Macht und in seinen Willen gestellt war. Folglich konnte die Schuld Adam's nicht auf Denjenigen übergehn, welcher zwar sein Nachkomme, aber nicht sein natürlicher Nachkomme, d. h. nicht sein Nachkomme durch Vermittelung der Natur und des menschlichen Willens ist [1]).

So sehr würde ein Uebergang der Schuld Adam's auch auf diesen Menschen der Gerechtigkeit Gottes widerstreiten, sagt Anselm (c. 13), daß wir seine Freiheit von derselben behaupten müßten, auch wenn er nicht der Gottmensch,

---

1) Sicut (Adam) aliter nequivit sibi auferre bona, quae habebat, et attrahere mala, quae non habebat, quam non servando sibi bona, cum potuit: ita nulli alii valuit eadem bona auferre et mala inferre, nisi non servando bona cui servare quivit. Servare autem nulli potuit ea bona, nisi illis, quorum generationis potestatem voluntati subditam accepit. Nulli ergo personae, quamvis de se propagatae, transmittere mala praedicta potuit, in cujus generatione nec natura illi data progagandi, nec voluntas ejus quicquam operata est aut operari valuit.

sondern nur ein einfacher Mensch wäre. Denn da seine Erzeugung eine zweite Schöpfung war, so mußte er aus dem selben Grunde, aus welchem Adam nur gerecht erschaffen werden konnte, ebenfalls in ursprünglicher Gerechtigkeit in's Daseyn treten; weil er nämlich unmittelbar durch Gott in's Daseyn trat [1]). In dem bloßen Stoffe aber, woraus er gebildet wurde, lag keine Sünde. Doch diese letzte Behauptung erinnert Anselmen noch einmal an die Schriftstellen, von welchen bereits in c. 7 die Rede war, an die Stellen, welche schon den Samen des Menschen als unrein bezeichnen, ihn in Sünden empfangen werden lassen u. s. w. Allein gesetzt auch, diese seyen buchstäblich zu nehmen, so ist doch offenbar, daß sie nicht an eine Empfängniß denken, wie die der h. Jungfrau war, sondern nur an eine solche, welche nicht ohne Wollust vor sich gehn kann, daß sie also auf jene keine Anwendung finden. Wollte man aber weiter einwenden, daß doch das menschliche Wesen überhaupt, das ja auch der Stoff des Gottmenschen war, nur „Eine sündige Masse" sey, so gebe ich das zu, frage aber, ob denn der Sinn sey, wenn man einen Menschen blind nennt, daß dessen Blindheit sich über alle Glieder erstrecke und z. B. auch in der Hand ihren Sitz habe? Gleichermaßen kann die Meinung nicht seyn, wenn wir sagen, die menschliche Natur sey der Sünde verfallen, daß diese z. B. auch in dem Samen stecke. Vielmehr, wie die Blindheit nur an dem Auge haftet, so die Sünde nur an

---

1) Siquidem irrationale videtur (sagt Anselm c. 17 s. f.) — Deum sponte rationalem naturam injustam aut nulla ejus promerente injustitiä miseram facere.

dem Willen. Mit mehr Grund, sagt Anselm (c. 16), könnte man meiner Theorie, welche allerdings die Freiheit des Gottmenschen von der Erbsünde auf seine wunderbare Empfängniß basirt, Johannes den Täufer und andere Personen der heiligen Geschichte entgegenhalten, welche gleichfalls auf wunderbare Weise empfangen worden sind, ohne daß wir sie deßhalb von der Adamitischen Sünde freisprechen werden. Aber zwischen beiden Fällen ist wohl zu unterscheiden. Das eine ist ein absolutes, das andere nur ein relatives Wunder. Bei Johannis und Anderer Erzeugung ward nur die Productivität der Natur, welche durch Alter und andere Umstände geschwächt war, wiederhergestellt und in Thätigkeit gesetzt. Die Erzeugung Jesu aber war, wie gesagt, eine Neuschöpfung innerhalb der Menschheit [1]).

Nun könnte aber Jemand fragen: warum eine Menschwerdung Gottes, wenn doch schon ein bloßer Mensch durch ein solches Schöpfungswunder von der Sünde eximirt werden konnte? Hätte Der dann nicht auch die übrigen befreien, oder besser noch: hätten nicht Alle, welche das Reich Gottes bilden sollten, sofort durch ein ähnliches Wunder von der Sünde befreit werden können? Allein der ersten Möglichkeit gegenüber beruft sich Anselm auf den Beweis, den er in der Schrift Cur Deus homo (I, 5) geführt habe, warum ein Mensch nicht die Menschheit erlösen konnte.

1) Non — in Johanne et similibus est aliquid novum naturae Adae, sicut est in filio Virginis, datum, sed quod suis causis infirmatum erat, cognoscitur esse reparatum. Quare, quoniam illi per propagationem naturalem datam Adae sunt generati, nequaquam possunt aut debent ei, de quo agimus, in conceptionis assimilari miraculo, ut ab originalis vinculo peccati absoluti possint ostendi.

Was aber die zweite betrifft, so würde, wenn die Erlösung den natürlichen Zusammenhang der Menschheit völlig aufgehoben hätte, dieser Zusammenhang etwas Ueberflüssiges geworden seyn, und es wäre nicht abzusehn, warum Gott ihn geordnet hätte.

Das also steht fest, sagt Anselm c. 18, daß ein so empfangener Mensch von der Sünde rein bleiben mußte. Aber daß es dazu auch einer reinen Mutter bedurfte, folgt daraus noch keineswegs; vielmehr müssen wir zugeben, daß ihn auch eine sündige Mutter, wenn sie ihn so empfing, rein empfangen haben würde. Dennoch forderte, daß ihn auch eine reine Mutter empfing, das göttliche Decorum [1]), und wie es nun möglich war, daß die h. Jungfrau durch den Glauben an ihren Sohn, noch ehe sie ihn empfing, von der Sünde rein werden konnte, das, sagt Anselm, habe er in der Schrift Cur Deus homo (II, 16. 17) dargethan (wo wir also diesen Beweis noch näher kennen lernen werden). Beide Argumente, fügt er in c. 19 hinzu, vereinigen sich also dahin, daß das eine, das hier entwickelte, zeigt, wie die Art der Empfängniß schon die Freiheit des Gottmenschen von der Erbsünde mit sich brachte, wenn ihn auch eine sündige Mutter empfing, das andere dagegen, das dort entwickelte, wie auch die

1) Nempe decens erat, ut ea puritate, qua major sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium suum, quem de corde suo aequalem sibi genitum tanquam seipsum diligebat, ita dare disponebat, ut naturaliter esset unus idemque communis Dei Patris et Virginis filius; et quam ipse Filius substantialiter facere sibi matrem eligebat, et de qua Spiritus Sctus volebat et operaturus erat, ut conciperetur et nasceretur ille, de quo ipse procedebat.

Mutter für diesen Zweck zubereitet werden konnte. Mit Recht läßt sich also sagen, schließt er in c. 20, daß der Gottmensch sowohl von der menschlichen, mütterlichen, wie von der göttlichen, väterlichen Seite nur in ursprünglicher Gerechtigkeit in's Daseyn treten konnte. Und daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nun auch zur persönlichen in ihm wurde, folgt aus der Einheit, in der die menschliche Natur in ihm von Anfang an mit der göttlichen stand [1]).

Den Hauptzweck seiner Abhandlung hat Anselm demnach erreicht, nämlich dargethan, wie der Gottmensch ohne Sünde habe empfangen werden können, und nicht bloß können, sondern müssen. Es folgen aber nun von c. 22 an noch einige Bemerkungen über die Erb= oder Ur=Sünde überhaupt.

Und zwar handelt er in c. 22 und 23 zunächst von der „Größe", d. h. von der Schuld derselben. Es könne nämlich nach dem Bisherigen scheinen, als ob er zwischen der Sünde Adam's und ihrer Fortdauer in der Menschheit gar keinen Unterschied mache, als ob er sie den Nachkommen ganz eben so zugerechnet werden lasse, wie Adam selbst, nämlich so, als ob sie dieselbe persönlich begangen hätten. Dieß sey aber seine Meinung nicht. Denn daß schon die Schrift einen Unterschied zwischen der Sünde Adam's und der seiner Nachkommen mache, gehe u. A. aus Röm. 5, 14 hervor, wo Paulus ausdrücklich sage, daß die Menschen bis auf Moses „nicht mit gleicher Uebertretung gesündigt hätten, wie Adam, obwohl der Tod auch über sie geherrscht habe."

1) Quoniam — totus ille homo et Verbum Dei Deus una persona semper exstitit: nunquam sine perfecta justitia et sapientia et potestate fuit, quam semper a seipso ille secundum personam, sicut Deus, habuit; licet in naturis humana a divina, quod habuit, acceperit.

Und wenn der Apostel dann in v. 20 sage, daß „das Gesetz nebeneingekommen sey, auf daß die Sünde mächtiger würde," so könne sich dieß doch nur auf die Sünde eben Derer beziehn, welche bis auf Moses nicht in gleicher Weise gesündigt hätten, wie Adam; folglich müsse man entweder den Apostel behaupten lassen, ihre Sünde sey durch das Gesetz größer geworden, als die Sünde Adam's, oder es bleibe nur übrig, als seine Meinung anzunehmen, daß sie vor dem Gesetze geringer gewesen. Diesen Unterschied sucht nun Anselm in c. 23 auch aus dem innern Verhältnisse selbst, welches zwischen der Sünde Adam's und der seiner Nachkommen besteht, nachzuweisen. Allerdings, sagt er, hat die Solidarität der Nachkommen und des Stammvaters darin ihren Grund, daß die Nachkommen in und mit dem Stammvater selbst schon gesündigt haben. Denn allerdings trägt der Stammvater seine Nachkommen keimartig in sich [1]). Aber eben nur keimartig, d. h. dem Urstoffe

1) Forsitan dicet aliquis: istud esse, quo alii homines in Adam fuisse dicuntur, quasi nihil et inane quoddam est, nec est nominandum esse. Dicat ergo, illud esse fuisse nihil —, quo omnia, quae sunt ex semine, fuerunt in seminibus ipsis, et nihil fecisse Deum, cum omnia, quae procreantur ex semine, ipse fecit prius in seminibus, et dicat, nihil — esse hoc, quod si vere non esset, haec quae videmus esse non essent. Si enim verum non est, ea, quae natura procreat ex seminibus, in illis prius aliquid fuisse, nullo modo ex ipsis essent. (Auch der Gottmensch, setzt Anselm hinzu, war dem Keime nach schon in Adam enthalten, aber freilich valde diverso modo. Omnes quippe alii sic fuerunt in illo, ut per naturam propagandi, quae potestati et voluntati ejus subdita erat, de illo essent; solus vero iste non sic in eo fuit, ut per naturam aut voluntatem ejus de illo fieret. De aliis enim acceperat Adam — ut esset hoc, de quo illi futuri erant, et ut de illo essent; de isto vero, ut esset

nach, und zwischen diesem elementaren Begründetseyn in dem Stammvater und dem persönlichen Fürsichseyn ist ein großer Unterschied. In dem Stammvater sind die Nachkommen noch der Stammvater selbst, d. h. gar keine Andern als er; in ihrem Fürsichseyn sind sie dieß wohl. Dort sind sie eben noch gar nicht sie selbst, noch gar nicht Person; hier haben sie es gar wohl zu dieser Selbstständigkeit gebracht [1]). Folglich kann man nun aber auch nicht die Art, wie die Sünde des Geschlechts in dem Stammvater ihren Anfang nimmt, und wie sie sich in den einzelnen Nachkommen fortpflanzt, ohne Weiteres gleich setzen, und wenn wir früher (c. 1) den allgemeinen Unterschied zwischen persönlicher und Natur- oder Ur-Sünde aufgestellt haben, so können wir diesen jetzt so auf unsere Frage anwenden, daß wir sagen: in dem Stammvater ist die

---

hoc, unde futurus erat, non autem, ut de illo esset, quia non erat in ejus potestate, ut de illo propagaretur. — Nam nec in potestate naturae, nec in potestate voluntatis ejus erat, ut esset, quoquo modo. Erat tamen in eo natura, de qua propagandus erat, non ejus, sed Dei potestate. Nam etsi usque ad Virginem matrem in parentibus et voluntas seminavit et natura germinavit, ut ipsa Virgo — ab Adam produceretur, sicut omnes alii: in illa tamen nec voluntas creaturae prolem seminavit nec natura germinavit, sed Spiritus Sctus et virtus Altissimi — procreavit. — Illos ergo quodammodo facit Adam, quos per acceptam potestatem humana voluntas seminando et natura germinando procreant. Istum vero nonnisi Deus fecit, quamvis de Adam, quia non per Adam, sed per se, velut de suo. Vgl. oben c. 11 S. 458).

1) Negari nequit, infantes in Adam fuisse, cum peccavit; sed in illo causaliter sive materialiter velut in semine fuerunt, in se ipsis personaliter sunt, quia in illo fuerunt ipsum semen, in se singuli sunt diversae personae, in illo non alii ab illo, in se alii quam ille. In illo fuerunt ille, in se sunt ipsi; fuerunt igitur in illo, sed non ipsi, quoniam nondum erant ipsi.

persönliche zur Natur- oder Ur-Sünde geworden, in den Nachkommen wird die Natur- oder Ur-Sünde zur persönlichen. Wenn nämlich Adam fiel, so war dieß zunächst nicht die That der Natur, sondern sein persönlicher Eigenwille. Denn nicht dadurch, daß er Mensch war, wurde er zur Uebertretung des göttlichen Verbots verleitet, sondern weil es ihn so in seiner Eigenheit gelüstete. Aber was die Person that, konnte nicht ohne Betheiligung der Natur geschehn, weil, wenn Adam sündigte, auch der Mensch sündigte, und die Person zog demnach die Natur in Mitleidenschaft: diese wurde der Gerechtigkeit beraubt, die die göttliche Mitgift an dieselbe war, und weil sie nun in dieser Blöße auf alle Nachkommen sich fortpflanzt, leiden auch diese unter dem Verluste, der sie in dem Stammvater betroffen hat. Allein eben deßhalb verhält es sich bei den Nachkommen umgekehrt, als bei diesem: die Natur theilt hier der Person die Sünde mit. Denn daß alle Menschenkinder bei der Geburt schon der Gerechtigkeit ermangeln, die sie haben sollten, ist zunächst nicht die That ihres Eigenwillens, sondern Folge der Beschaffenheit, in der sie die Natur überkommen. Dennoch ist es auch ihre Sünde, weil die Personen nicht außer der Natur sind, wie die Natur nicht außer den Personen [1]). Aber weil die Geschlechtssünde eben nur als Geschlechtssünde oder als Na-

1) Quia natura subsistit in personis, et personae non sunt sine natura, facit natura personas infantium peccatrices. Sic spoliavit persona naturam bono justitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit. Hoc modo transit peccatum Adae personale in omnes, qui de illo naturaliter propagantur, et est in illis originale sive naturale.

turmangel in ihnen vorhanden ist, kann sie ihnen auch nicht als persönliche That zugerechnet werden, obwohl sie Schuld darum doch bleibt, und daher auch die Verdammniß nach sich zieht, nämlich von dem Reiche Gottes ausschließt, mag auch die Verdammniß ihre Grade haben [1]).

Von c. 24—26 erörtert dann Anselm die Frage, inwiefern die Sünden der nächsten Aeltern den Kindern zugerechnet werden oder nicht. Daß sie nicht eine Erbsünde wie die Ursünde werden können, folgt schon daraus, daß die Ursünde sich nur deßhalb von den Stammältern auf die Nachkommen vererbt, weil die Stammältern auch die Macht hatten, die ursprüngliche Gerechtigkeit zu vererben: welche Macht allen spätern Aeltern abgeht. Und was die Hauptsache ist: die Ursünde ist in allen Menschenkindern Eine und die selbe, nämlich eben der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, der völlige Mangel; welche weitere Ungerechtigkeit könnte da noch hinzukommen? [2]). Aber gerechte Aeltern könnten denn doch ihren Kindern von ihrer Gerechtigkeit etwas mittheilen, wendet man vielleicht ein. Dann würden aber die Kinder gerechter Aeltern weniger verdammlich seyn, als die Kinder ungerechter, wenn sie ohne Taufe sterben, und wenn ihnen die Taufgnade zu Theil wird, würden sie eine Art von Anspruch

---

1) In hoc — similis est et personalis et originalis peccati damnatio, quia nullus admittitur ad regnum Dei, ad quod factus est homo, nisi per mortem Christi, sine qua non redditur quod pro Adae peccato debetur: quamvis non omnes pariter in inferno torqueri mereantur.

2) Nam ubi nulla est justitia, nulla potest auferri justitia. Unde autem nulla potest absentari justitia, ibi addi nulla valet injustitia.

hierauf haben, was mit dem Apostel streitet, der an Jacob und Esau zeigt (Röm. 9), wie die rettende Gnade keine solchen Ansprüche kennt; auch sehen wir eben so häufig die Taufgnade den Kindern ungerechter Aeltern zu Theil, als den Kindern gerechter nicht zu Theil werden. Zweitens müßten dann aber auch die Kinder gerechter Aeltern in der That gerechter seyn, als die Kinder ungerechter, d. h. von Geburt an mehr zu Dem, was sie sollen, und weniger zu Dem, was sie nicht sollen, neigen. Allein die Erfahrung zeigt, daß bei allen die gleiche Abneigung gegen Das, was sie sollen, und die gleiche Hinneigung zu Dem, was sie nicht sollen, herrscht. Folglich kann weder die Gerechtigkeit der Aeltern die Ursünde in den Kindern verringern, noch die Ungerechtigkeit derselben sie in ihnen verstärken. Dessenungeachtet will Anselm nicht läugnen, daß sowohl die Gerechtigkeit der Aeltern ein Segen für die Kinder ist, als daß auch die Sünden der Aeltern an diesen heimgesucht werden bis ins dritte und vierte Glied. Nur bezieht er dieß, in so weit es sich überhaupt auf die Seele beziehen läßt, nicht auf die Ur-, sondern auf die persönlichen Sünden der Kinder. Gott segnet nämlich die Gerechtigkeit der Aeltern an den Kindern, insofern er dieselben von Sünden errettet, und er straft die Ungerechtigkeit der Aeltern an ihnen, insofern er dieselben in Sünden beläßt. Immer aber sind es die Sünden der Kinder selbst, woran Segen oder Unsegen sich manifestirt, und es bleibt vollkommen wahr, daß der Sohn nicht die Missethat des Vaters trägt und ein Jeder für seine eigene Sünde stirbt (Ezech. 18). Denn beläßt Gott ein Kind in seinen Sünden, so sind dieß eben die seinen, und die Heimsuchung der älterlichen Sünden an ihm besteht

eben nur in der Nicht-errettung von den eigenen, nicht in der Aufbürdung fremder Sünden [1]). Vielleicht könnte aber Jemand diesen Satz gegen die Lehre von der Erbsünde überhaupt wenden, bemerkt Anselm in c. 26, und die Alternative stellen: entweder müßten die Kinder auch die Sünde der nächsten Aeltern, oder — sie könnten auch nicht die der Ur-Aeltern tragen. Allein sie tragen auch die der Urältern nicht, sondern ihre eigene, erwiedert Anselm. Denn die persönliche Sünde Adam's wird ihnen nicht zugerechnet, wie ich oben (c. 23) gezeigt habe, sondern nur in so fern leiden sie von derselben, als die Sünde Adam's die Ursache der ihrigen ist, und die Ursache der ihrigen ist sie, weil sie die menschliche Natur um die Macht gebracht hat, in ihrer ursprünglichen Gerechtigkeit fortzudauern [2]): eine Macht, die, wenn sie in dem Stammvater verloren ging, auch alle seine Nachkommen unter dem Verluste leiden lassen mußte [3]). Noch einmal wiederholt dann Anselm in c. 27, daß er unter der Ursünde eben nur diese nuditas justitiae versteht, in welche die Natur durch den Fall Adam's versetzt worden ist; denn alles Weitere von

---

1) Sed quoniam (infans), propter peccata parentum, a suis malis non est liberatus: ea, quae portat, eisdem peccatis parentum imputantur.

2) Nam et si in Adam illi remansit aliqua justitia, ut in rebus aliquibus rectam servaret voluntatem: sic tamen privata est illo dono, quo sibi justitiam custodire poterat in posteros, ut in nullo eorum ipsa cum aliqua justitia se propagare queat. c. 24.

3) Haec autem causa, quae fuit in Adam, ut infantes in peccato nascantur, non est in aliis parentibus: quia non habet in eis humana natura potestatem, quemadmodum dixi, ut filii justi propagentur. Quare non ita sequitur, ut pro peccato illorum sit in infantibus peccatum, sicut pro peccato Adae.

Sünde sey zur persönlichen Sünde zu rechnen. Schon diese nuditas aber sey verdammlich, weil jedenfalls Schuld der Natur. Und da es ohne Gerechtigkeit keine Seligkeit gebe, so könne auch nur Unseligkeit deren Folge seyn.

Eben hieran aber, setzt Anselm in c. 28 hinzu, nehmen Viele Anstoß, indem sie meinen, Gott werde doch nicht härter seyn, als die menschliche Gerechtigkeit, welche Keinen wegen fremder Sünde leiden lasse. Allein hierauf ist zu erwiedern, daß Gott ein ganz anderes Recht an die menschliche Natur hat, als die Menschen. Diese müssen allerdings in ihren Forderungen bescheidener seyn, weil sie einander nichts verliehen haben und einer dem andern gegenüber in gleicher Schuld sich befinden. Gott dagegen darf mit vollem Rechte von der menschlichen Natur fordern, was er ihr verliehen hat, und was ihm im strengsten Sinne gebührt. Dennoch verhängt auch die menschliche Gerechtigkeit zuweilen über die Kinder, was zunächst nur die Aeltern verdient zu haben scheinen, wenn sie z. B. die Kinder reicher und vornehmer Aeltern, die sich muthwillig um Vermögen und Rang bringen, nicht in deren Güter und Würden wiedereinsetzt, sondern in der Armuth und dem Elende läßt, worein Jene sie gestürzt haben. Gleichermaßen darben auch wir mit unsern Ur-ältern für Das, was zunächst nur deren Schuld zu seyn scheint. Und wie man auch über die Sünde in der Erbsünde denken möge: sobald sie nur überhaupt Sünde ist, muß sie der Verdammniß unterwerfen und vom Reiche Gottes ausschließen.

Endlich wirft Anselm in c. 29 noch die Frage auf, wie es in dem getauften Kinde mit dem Unvermögen zur Gerechtigkeit stehe, welches doch auch in ihm noch

vorhanden bleibe, so lange es eben Kind, und in so fern außer Stande bleibe, von Gerechtigkeit auch nur eine Vorstellung zu haben. Vor der Taufe, hatte er (in c. 2.) gesagt, könne dieses Unvermögen den Mangel an Gerechtigkeit nicht entschuldigen, mit welchem es geboren werde, weil dieses Unvermögen selbst mit zu der Schuld gehöre, welche auf demselben laste; aber nach der Taufe — kann es auch dann noch dem Kinde zur Schuld gerechnet werden und dasselbe z. B., wenn es stirbt, eh' es durch die Buße für weitere Sünden genugthun kann [1]), von dem Himmelreiche ausschließen? Keineswegs, erwiedert Anselm. Denn die Taufe ist die völlige Tilgung der Schuld, welche auf dem Kinde lastet, also auch der Schuld, welche in jenem Unvermögen besteht. Haftet aber keine Schuld mehr an diesem Unvermögen, so entschuldigt es nun auch den zunächst noch vorhandenen Mangel an Gerechtigkeit, indem diese da kein debitum ist, wo das Unvermögen, sie zu besitzen, ein rein natürliches ist [2]). Vielmehr decken, wenn ein Kind in diesem Stadium stirbt, sowohl Christus, welcher sich für dasselbe dargegeben hat, als auch die Glaubensgerechtigkeit der Kirche den Mangel. —

Versuchen wir nun die in unserer Abhandlung allerdings nicht sehr systematisch entwickelten Grundgedanken derselben zu ordnen, um ihren wissenschaftlichen Zusammenhang darzulegen: so stellt sich sofort als der oberste der

---

1) (Nam) in baptismo non remittitur peccatum, nisi quod prius erat.

2) Non enim est debitum, quod sine omni culpa est impossibile.

Gedanke der Geschlechts- oder richtiger der Familien-Einheit dar, die die Menschheit bildet. Denn hieraus allein begreift sich die ethische Solidarität, welche Anselm zwischen dem Stammvater und den Nachkommen statuirt, und wodurch es möglich wird, daß es eine allgemeine, eine Sünde der Menschheit giebt. Ihrem letzten Grunde nach wurzelt nun diese Einheit in der Einheit des menschlichen Wesens. Denn allerdings bilden alle Menschen schon dadurch, daß sie eben — Menschen sind, ein einheitliches Ganzes. Allein diese Wesens-Einheit erzeugt sofort jene weitere. Denn da die menschliche Natur, wie Anselm — trotz seines Realismus — ausdrücklich behauptet (s. S. 465 A. 1), nur in den menschlichen Personen ihr Daseyn hat, so kann sie auch nur von Person zu Person sich überliefern. Die bestimmte Ordnung, in der dieß geschieht, ist die Zeugung, und die führt mit Nothwendigkeit auf ein Urpaar zurück, welches nicht mehr gezeugt, sondern nur geschaffen seyn kann. (Eine Annahme mehrerer Urpaare würde nach Anselm ein unnöthiger Pleonasmus seyn). Mithin hängen auch alle Menschen nicht bloß durch das Eine Wesen, welches sie mit einander gemein haben, sondern auch durch die Art und Weise, wie sie dieses überkommen, oder durch die Abstammung zusammen[1]). Alle haben im eigentlichsten Sinne des Worts Einen Vater, Eine Mutter, bilden also auch Eine Familie.

Kraft dieses Zusammenhangs stehn sie nun auch in einer bestimmten Abhängigkeit von jenem Urpaare. Sie

1) Vgl. besonders S. 454 f.

empfangen nämlich von ihm aus Das, was die Basis auch ihres Einzeldaseyns, ihrer Persönlichkeit ist: die menschliche Natur. Diese sollte eben nur in jenem Paare erschaffen, von da an aber überliefert, fortgepflanzt werden. Die Erschaffung aller folgenden Menschen sollte also keine unmittelbare, sondern eine vermittelte, eben durch den Familienzusammenhang der Menschheit vermittelte seyn. Oder, mit Anselm zu reden (s. S. 455): die Fortpflanzung sollte die Fortsetzung der göttlichen Schöpfung des Menschen selbst seyn, aber so, daß sie in die Natur und den Willen des Menschen, d. h. in das demselben verliehene Fortpflanzungs-Vermögen und die Fortpflanzungs-Thätigkeit desselben, gestellt wäre. Jeder Einzelne sollte also, mittelbar zwar von Gott, unmittelbar aber von jenem Paare aus die Basis seines Daseyns, die menschliche Natur, erhalten. Liegt hierin schon die Möglichkeit eines Einflusses dieses Paars, als des Stammpaars der Menschheit, auf die Zukunft des ganzen Geschlechts, so noch vielmehr in dem Inhalte der Ueberlieferung. Sollte nämlich die Fortpflanzung der menschlichen Natur in der That die Fortsetzung der göttlichen Schöpfung selbst seyn, so mußte sie die menschliche Natur ganz ebenso fortzupflanzen bestimmt seyn, wie sie in dem Stammpaare erschaffen war: also mit der selben nicht bloß physischen, sondern auch ethischen Ausstattung. Nun bestand aber die ethische Ausstattung der menschlichen Natur in der ursprünglichen Gerechtigkeit. Denn so wenig der erste Mensch ethisch-indifferent, bloß als Mensch (in puris naturalibus, wie es die spätere Scholastik genannt hat), sondern als gerechter Mensch in's Daseyn getreten war: so wenig sollten von ihm aus alle folgenden Menschen nur

als Menschen, sondern als gerechte Menschen in's Daseyn treten. Die ursprüngliche Gerechtigkeit war aber (wie wir aus dem vorigen Capitel wissen) noch mit der Möglichkeit ihres Gegentheils behaftet, also verlierbar. Folglich konnte die menschliche Natur nicht mit der Bestimmung und Fähigkeit ihrer Fortpflanzung in ursprünglicher Gerechtigkeit erschaffen werden, ohne daß auch die Möglichkeit mitgesetzt ward, ohne dieselbe, entblößt von derselben sich fortzupflanzen; denn so gut wie sie sich mit einer positiven Ausstattung in ethischer Hinsicht überliefern sollte und konnte, so gut mußte sie sich auch mit einer negativen, d. h. mit einem Mangel in ethischer Hinsicht überliefern können und sollen. Und so erhellt nun, welchen ungemeinen Einfluß das Stammpaar auf das Geschick aller seiner Nachkommen ausüben konnte. Sollte nämlich die menschliche Natur in allen folgenden Menschen nicht von Neuem erschaffen, sollte sie diesen nur überliefert, eben durch das Stammpaar überliefert werden, so war es unmöglich, daß sie sich, wenn sie in diesem der ursprünglichen Gerechtigkeit verlustig gegangen war, fortan mit derselben überlieferte; sie konnte sich nur ohne dieselbe, also mit einem Mangel, einer Blöße überliefern.

Aber wenn nun das Stammpaar in der That gefallen ist, wenn also die menschliche Natur fortan nur mit dieser Blöße sich überliefert, so scheint dieß doch nur die Schuld des Stammpaars, nicht aber die der Nachkommen zu seyn. Und allerdings unterscheidet Anselm, wie wir oben (S. 462 ff.) gesehen haben, die Schuld, die die Nachkommen, und die Schuld, die die Ahnen trifft. Die persönliche Schuld der Letztern läßt er jedenfalls nicht auf Jene

übergehn (s. S. 468). Aber die persönliche Schuld der Ahnen involvirt auch eine Schuld der Natur. Denn mochte auch die erste Sünde von dem persönlichen Eigenwillen der Ahnen ausgehn, so konnte doch, „was die Person that, nicht ohne Betheiligung der Natur geschehn“[1]), weil Person und Natur nicht auseinanderfallen, sondern immer der einzelne Mensch auch — Mensch und in so fern die Natur selbst ist. Bei jeder Sünde concurrirt daher nach Anselm außer der Person auch der Mensch überhaupt[2]), bei der ersten Sünde aber um so mehr, als Person und Natur in den Ahnen noch völlig zusammenfielen, weil die Natur eben nur auf dieß Eine Paar beschränkt war[3]). Wie sehr daher auch der Fall Adam's der Fall der Person war, so schloß er doch eine Seite der Allgemeinheit in sich, nach der er zugleich der Fall der Natur war. Denn da die ursprüngliche Gerechtigkeit jedenfalls eine Gabe war, welche nicht der Person, sondern der Natur in Adam verliehen war (weßhalb sie auch auf alle seine Nachkommen übergehn sollte), so schuldete auch nicht bloß die Person, sondern die Natur die Bewahrung derselben, und so konnte der Verlust derselben nicht bloß eine Sünde der Person, sondern mußte auch eine Sünde der Natur seyn. An mehreren Stellen sagt daher auch Anselm geradezu, daß es die Natur gewesen sey, welche sich der Gerechtigkeit beraubt, Gottes

1) Quod tamen egit persona, non fecit sine natura (sagt er c. 23) — quia, cum Adam peccavit, homo peccavit. S. S. 465.

2) Cum peccat persona quaelibet, peccat homo. c. 27.

3) Quia tota natura humana in illis erat, et extra illos de illa nihil erat: tota infirmata et corrupta est. c. 2. S. auch oben S. 456 A. 1.

Gnade verscherzt habe u. s. w. [1]). Er erblickt also in dem Falle nicht minder eine That der Natur, als eine That der Person, folglich eine in sich allgemeine That, deren Schuld mithin auch eine allgemeine ist. Denn von dem Menschen als Menschen fordert Gott die Gerechtigkeit, die er ihm verliehen hat; auf den Menschen als Menschen häuft also die Nicht-erfüllung dieser Forderung eine Schuld.

Dennoch unterscheidet Anselm, wie gesagt, Art und Grad dieser Schuld. Denn das ist richtig, daß bei den Ahnen die Schuld der Natur auf der Schuld der Personen beruht, während bei den Nachkommen umgekehrt die Schuld der Personen auf der Schuld der Natur beruht. Die persönliche Sünde erzeugt nämlich dort die Blöße der Natur, während hier die Blöße der Natur die persönliche Sünde erzeugt. Auf Beiden lastet also die Schuld, daß die menschliche Natur der ursprünglichen Gerechtigkeit ermangelt (denn dieß ist die allgemeine, den Menschen als Menschen treffende Schuld); aber bei den Ahnen kommt hiezu noch die Schuld, daß sie diese Blöße durch ihre persönliche Sünde verwirkt haben, während auf den Nachkommen zunächst nur die Schuld lastet, daß diese Blöße überhaupt verwirkt worden ist, durch den Menschen verwirkt worden ist. Allerdings ist daher die Schuld

---

1) So sagt er z. B. c. 2: die **impotentia recuperandi justitiam** entschuldige die Natur nicht, **quoniam ipsa sibi fecit eam, deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota erat.** Vgl. ferner die S. 456 A. 1. angeführte Stelle. Ebenso heißt es c. 24: **Haec nuditas justitiae descendit ad omnes ab Adam, in quo humana natura se spoliavit eadem justitia.**

der Ahnen die größere, weil die allgemein=menschliche Schuld bei ihnen auch eine persönliche ist. Aber als eine ihnen fremde dürfen sie deßhalb die Nachkommen nicht betrachten, weil sie nicht die allgemeine seyn würde, haftete sie nicht auch an jedem Einzelnen, obwohl sie darum nicht die Schuld des Einzelnen als Einzelnen oder dessen persönliche Schuld zu seyn braucht [1]).

Eben diese Schuld und Blöße nun, die die menschliche Natur in ihren ersten Trägern sich zugezogen hat, ist die Ur= oder Erb=Sünde, welcher jeder Einzelne in sich vorfindet, sowie der vernünftige Wille in ihm erwacht. Denn dann findet er sich durch das „Fleisch" bestimmt, „welches wider den Geist gelüstet," und nicht in dem „Fleische," d. h. in den Trieben kann der Grund hievon liegen, weil diese, wie wir S. 448 sahen, an sich weder gerecht, noch ungerecht, sondern nur der Stoff sind, an dem sich der Wille sowohl als gerecht, wie als ungerecht erweist — als gerecht, insofern er sie seinem Sollen unterordnet, als ungerecht, insofern er sich wider sein Sollen von ihnen beherrschen läßt. Das Letztere kann also nur in dem Willen selbst seinen Grund haben, nämlich in einer Ohnmacht des Willens den Trieben gegenüber, und diese Ohnmacht kann nur aus einem Mangel entspringen, eben aus dem Mangel der Gerechtigkeit. Wäre diese da, so könnten die Triebe sich regen, wie sie wollten, sie würden nimmer zur Sünde führen, weil der Wille sie kraft seiner Freiheit stets in der rechten Unterordnung erhalten würde. Fehlt aber die Gerechtigkeit, so kann es nicht anders kommen, als daß die

---

1) Vgl. S. 465.

Triebe ihn beherrschen, weil es eben nur dieß Doppelte giebt, wovon sich der Wille bestimmen lassen kann: entweder von seinem Sollen, dem göttlichen Willen, oder von dieser physischen Macht in ihm, die die Triebe sind. Wohl erblickt daher Anselm in der Herrschaft der Triebe über den vernünftigen Willen oder in der „Lust" (um den Augustinischen Terminus zu gebrauchen) die nothwendige Folge des Verlusts der ursprünglichen Gerechtigkeit; aber weil sie ihm nur das consequens, und dieser Verlust, dieser Mangel das antecedens ist, so setzt er in diesen, und nicht in die Lust jene Ur- oder Erb-Sünde, welche dem menschlichen Willen seit dem Falle der Urältern anklebt. Dieser Mangel ist ihm nämlich an sich schon Sünde, weil der Mangel eines Seyn-sollenden (der justitia debita), und der Grund aller weitern Sünde, weil ohne die Gerechtigkeit überhaupt nichts gewollt werden kann, was nicht Sünde wäre. Die Lust bildet wohl das positive Complement dieses Mangels; allein das Sündliche derselben liegt nicht in ihrem positiven Inhalte, der als solcher etwas ethisch Indifferentes, weil rein Physisches ist, sondern in der Ungerechtigkeit, mit der der vernünftige Wille ihn gegen sein Sollen in sich aufnimmt, sich an ihn hingiebt [1]). Das Böse an der Lust besteht mithin immer in diesem Negativen: in dem Sich-nicht-bestimmen-lassen durch Gott, in der Willkür, der Zügellosigkeit des creatürlichen Wollens.

Von hier aus begreift sich nun auch, warum Anselm die Ursünde erst mit dem Erwachen des vernünftigen Willens in dem Menschen hervortreten läßt. Denn so

---

1) Vgl. oben S. 434.

auffallend es ist, da er hiedurch mit Augustin nicht nur, sondern selbst mit der h. Schrift in Widerspruch zu treten scheint[1]), so bestreitet er doch ausdrücklich, s. S. 447 und 452, daß schon der Same des Menschen unrein sey, oder daß der Mensch in Sünden empfangen werde. Es kann dieß natürlich nicht den Sinn haben, als ob er läugnete, daß die Fortpflanzung der menschlichen Natur auch die Fortpflanzung jener ethischen Blöße sey, die ihr von dem Falle her anklebt. Sagt er doch S. 452 ausdrücklich, daß die Nothwendigkeit der Sünde allerdings schon mit der Entstehung auf jeden Menschen übergeht. Allein zur Wirklichkeit der Sünde gehört ihm der Wille, der vernünftige Wille. Denn nur da, wo ein Sollen und ein Wollen sich gegenüberstehn, sieht er Sünde im eigentlichen oder strengen Sinne des Worts, weil er eben nur in den Widerspruch des Wollens gegen das Sollen oder in die Verneinung des göttlichen Willens durch den creatürlichen das Sündliche der Sünde setzt. Folglich kann er auch ohne ein Bewußtseyn um das Sollen weder ein gerechtes, noch ein ungerechtes Wollen statuiren; denn ohne dieß Bewußtseyn kennt er überhaupt kein ethisches, sondern nur ein physisches Wollen. So lange daher der Wille, der vernünftige Wille eine bloß latente Anlage ist, wie im unmündigen Kinde (und nun vollends im Embryo), kann

1) Den Widerspruch mit der letztern entfernt Anselm selbst in c. 7 (s. S. 452); den Widerspruch mit dem Erstern (vgl. besonders de nupt. et concup. II, 8) sucht die declaratio eines Ungenannten, die in allen Ausgaben unsrer Abhandlung beigedruckt ist (und aus der Mitte des 12. Jahrhunderts stammen muß, da der h. Bernhard in ihr als nostrorum temporum Spiritus Scti organum citirt wird), durch eine sehr künstliche Erklärung zu entfernen.

wohl von einer Disposition zur Sünde, einer Nothwendigkeit der Sünde, aber nicht von einer Wirklichkeit derselben die Rede seyn. Diese tritt erst dann ein, wenn der Wille sich seines Sollens, eben hiemit aber auch seiner Ohnmacht zu dessen Verwirklichung, weil seines Widerstrebens gegen dasselbe, bewußt wird, und nun erst wird auch sein Wollen in der That zu einem sündlichen Wollen, weil zu einer wirklichen Verneinung seines Sollens. Demnach müßte nun aber Anselm, wie es scheint, die unmündigen Kinder, wie von Sünde, so auch von Schuld freisprechen; was doch seine Meinung so wenig ist, daß er sie vielmehr ausdrücklich, bevor sie das Sacrament der Wiedergeburt empfangen, der — Verdammniß unterliegen läßt [1]), wenn auch einer geringern, als die zur Mündigkeit gelangten [2]). Allein es erklärt sich dieß daraus, daß er auch an dem bloß potentiellen Willen schon eine Schuld haften sieht, weil derselbe eben unter der Nothwendigkeit der Sünde steht [3]). Denn wenn auch noch keine wirkliche Ungerechtigkeit in dem unmündigen Kinde vorhanden ist und vorhanden seyn kann: so doch jenes Unvermögen zur Gerechtigkeit, welches, wenn nun der Wille aus der bloßen Potentialität in die Actualität übergeht, die wirkliche Ungerechtigkeit zur Folge hat. Dieses Unvermögen begründet aber, auch wenn es noch nicht zur wirklichen Ungerechtigkeit aus-

1) Vgl. c. 2 (S. 447) u c. 27 (S. 469).

2) S. c. 23 (S. 466 A. 1).

3) Non est in illis (infantibus) peccatum, quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem; et tamen dicitur inesse, quoniam in semine trahunt peccandi (cum homines jam erunt) necessitatem. c. 7.

schlägt, sondern bloße Impotenz bleibt, eine Schuld oder macht den Menschen in Gottes Augen strafbar, weil es der ursprünglichen Schöpfung widerspricht, die dem Menschen mit der Gerechtigkeit auch das Vermögen verliehen hat, in derselben zu beharren: ein Vermögen, das auch durch den Fall nicht verloren gegangen, sondern nur gebunden ist [1]). Hätte der Mensch die Gerechtigkeit, er könnte auch noch jetzt sie bewahren. Aber allerdings setzt dieses Vermögen die Gerechtigkeit selbst voraus, und ist diese einmal verscherzt, so tritt das natürliche Unvermögen der Creatur, sie durch sich selbst wiederzuerlangen, an die Stelle; nur daß dieses Unvermögen jetzt nicht mehr bloß ein natürliches, sondern ein verschuldetes und daher strafbares ist [2]). Kraft seiner ursprünglichen Begabung hätte nämlich der Mensch diesen Zustand der Ohnmacht, in den er gerathen ist, vermeiden können; seine Schuld also ist es, daß er in demselben sich befindet, und so rechnet ihn Gott nun auch Jedem (wenn auch nicht als Schuld der Person, doch als Schuld der Natur) an.

Aus all' dem Bisherigen erhellt, daß nur eine neue Schöpfung im Stande ist, diesen Zustand der Ohnmacht und Blöße zu heben. Denn ist es ein Zustand der Natur, so muß er sich fortpflanzen, so lange die Natur sich fortpflanzt, und seit der ersten Schöpfung pflanzt sich diese eben nur fort. Die allgemeine Möglichkeit einer solchen neuen Schöpfung liegt nun aber in der Allmacht des Schöpfers, der an die erste nicht gebunden seyn kann,

---

1) Vgl. oben S. 378 ff. 388 ff.

2) S. S. 416 Vgl. S. 379.

sondern, wie er überhaupt einst den Menschen in's Daseyn gerufen hat, so auch einen neuen Menschen, einen zweiten Adam in's Daseyn rufen kann[1]). Soll jedoch die erste Schöpfung dadurch nicht aufgehoben werden, soll nicht ein anderes Geschlecht an die Stelle des ersten treten, sondern nur das erste, das alte erneuert werden, so muß dieser zweite Adam auch wirklich diesem alten Geschlechte angehören. Er muß also mitten in dem Familienzusammenhange desselben entstehen. Und da fragt es sich: wie kann er dieß, ohne der Sünde und Schuld theilhaftig zu werden, welche innerhalb dieses Zusammenhangs herrscht? Nur durch eine solche Entstehungsweise kann er dieß, erwiedert Anselm, wie sie von dem wirklichen zweiten Adam berichtet wird. Durch Zeugung kann er nämlich nicht entstehn, weil dieß keine neue Schöpfung seyn würde, da die Zeugung nur die Fortsetzung der ersten ist und nach Gottes Ordnung auch seyn soll, an die Fortsetzung der ersten Schöpfung aber auch die Fortpflanzung ihrer Verderbniß durch den Menschen geknüpft ist. Außerhalb der sexuellen Ordnung kann er aber auch nicht in's Daseyn treten; denn dann würde er eben der alten Menschheit nicht wahrhaft angehören, und sie also auch nicht von sich selbst aus erneuern können. Folglich bleibt nur eine Entstehung durch reine Empfängniß übrig, d. h. durch eine Empfängniß, bei der keine Zeugung stattfindet. Eine solche wird nämlich erstens im eigentlichsten Sinne eine neue Schöpfung seyn, weil sie ebenso, wie die Hervorbringung des ersten Menschen, nur durch ein

---

1) S. S. 456 ff.

Wunder, d. h. durch unmittelbare Wirkung Gottes, erfolgen kann; und doch wird es zweitens eine neue Schöpfung in Mitten der ersten seyn, weil ja nur eine Tochter Adam's die Trägerin derselben werden kann.

Allein wird nicht die — wenn auch nur receptive — Mitwirkung der sexuellen Thätigkeit bei der göttlichen Schöpfung Sünde und Schuld auf den zweiten Adam übertragen? Nein, sagt Anselm. Denn erstens ist die sexuelle Thätigkeit an und für sich durchaus nichts Sündliches; sie wird dieß erst durch die Lust, die sich mit derselben verbindet; eben diese fällt aber da, wo die sexuelle Thätigkeit in dem reinen Empfangen besteht, und die göttliche Causalität der allein productive Factor ist, von selbst hinweg [1]). Zweitens liegt die Sünde auch nicht unmittelbar oder materiell in dem Substrate der neuen menschlichen Persönlichkeit: dem Samen (oder dem Ovulum); sondern nur mittelbar oder ideell liegt sie darin, d. h. nur in so fern, als ein wollender Mensch sich aus diesem Substrate entwickelt, welcher kraft des Zusammenhangs, in welchem er mit dem Geschlechte überhaupt steht, die menschliche Natur nur in der Beschaffenheit, wie sie diesem inhärirt, überkommen kann [2]). Und drittens besteht dieses ideelle Enthaltenseyn der Sünde in der menschlichen Natur, wie sie auf den Menschen im Keime sich verpflanzt, nur in einer „Impotenz," d. h. in dem Mangel einer Potenz oder richtiger in der Gebundenheit einer solchen, welcher Mangel durch eine positive Mittheilung ergänzt und so die ursprüngliche

1) S. S. 459.

2) S. S. 453 A. 1. 459.

Begabung der menschlichen Natur wieder hergestellt werden kann [1]). Nur die Eine Frage erörtert daher Anselm genauer: ob nicht wenigstens die Schuld der Menschheit auch auf diesen Menschen übergehen muß, d. h. ob nicht auch er, weil er in die Gemeinschaft der Menschheit tritt, die Verpflichtung theilt, welche auf dieser lastet: die Verpflichtung zu einer Genugthuung für die Sünde, die sie durch die Preisgebung der ursprünglichen Gerechtigkeit begangen hat. Allein auch diese Frage verneint Anselm, weil diese Verpflichtung nur auf Denen lasten kann, welche wirklich die Sünde mit begangen, wirklich die ursprüngliche Gerechtigkeit mit verloren haben. Dieß sind aber nur Diejenigen, welche von den Stammältern in jener physisch-ethischen Abhängigkeit stehn, die wir oben kennen gelernt haben, kraft welcher sie ebenso den Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit mit ihnen theilen müssen, wie sie den Besitz derselben mit ihnen getheilt haben würden, wenn die Stammältern ihn bewahrt hätten. Daher kann die Verpflichtung zu einer Genugthuung für den Verlust nicht Den treffen, welcher, wenn auch ein Nachkomme Adam's, doch kein natürlicher Nachkomme Adam's ist, d. h. nicht durch den Geschlechtszusammenhang (wenn auch innerhalb desselben), sondern durch eine neue Schöpfung die menschliche Natur empfängt. Hier würde es der göttlichen Gerechtigkeit geradezu widersprechen, wollte sie auch diesen Menschen der adamitischen Schuld unterliegen lassen; hier kann ihr nur Das entsprechen, wenn sie

---

1) S. S. 453. Vgl. S. 462 A. 1.

ihn ebenso, wie Adam selbst, in ursprünglicher Gerechtigkeit in's Daseyn treten läßt [1]).

Aber wenn nun auch so dieser Mensch für sich selbst der allgemeinen Schuld der Menschheit nicht unterliegt, wenn er also in so fern der Stifter einer neuen, einer gerechten Menschheit werden kann, so setzt dieß doch auch die Aufhebung jener Schuld voraus, d. h. Stifter dieser neuen Menschheit kann er nur so werden, daß er zugleich die alte entsühnt, oder daß er für sie die Genugthuung leistet, welche er für sich selbst nicht zu leisten hat. Und somit kommen wir auf die Lehre, welche Anselm in den 2 BB. Cur Deus homo entwickelt hat: auf seine Satisfactionstheorie.

---

1) S. S. 458 ff.

Zwölftes Capitel.

Die Satisfactionstheorie Anselm's — die ll. II: Cur Deus homo? [1])

Es ist merkwürdig, aber gerade diejenige Lehre, welche das eigentliche Herz des Christenthums bildet: die Lehre von der Versöhnung, hatte bis auf Anselm das theoretische Interesse nur wenig beschäftigt. So sehr bildete sie eben den Mittelpunct, auf den Alles sich bezog, daß man sie als etwas von selbst sich Verstehendes betrachtet und Fleiß und Eifer der Forschung nur auf die begründenden Lehren verwandt hatte. Dreieinigkeit, Menschwerdung, Gnade: dieß waren die Gegenstände, die die Kirchenväter erörterten, und wobei sie zwar immer die Beziehung auf die Versöhnungslehre im Auge behielten, indem ihnen als der Zweck der οἰκονομία ϑεοῦ eben die Erlösung und Versöhnung der sündigen Menschheit vorschwebte; aber wie nun dieser Zweck durch dieselbe erreicht worden, und welche Bedeutung dabei insbesondre der Tod des Gottmenschen gehabt habe — darüber findet sich selten bei den Vätern eine eingehendere

1) Opp. T. I p. 108—142.

Untersuchung; nur gelegentlich und daher nur sehr oberflächlich äußern sie sich darüber. Erklärt doch auch Irenäus die Frage: warum der Logos Fleisch ward und litt, für eine rein-theologische [1]), und Gregor von Nazianz giebt ausdrücklich das „Philosophiren" darüber frei — wenn man nur vor Irrthümern über die Trinität sich hüte! [2])

Sehn wir nun aber doch die patristischen Aeußerungen ein wenig genauer durch, um die Größe des Fortschritts uns klar zu machen, welcher durch Anselm auf diesem Gebiete geschah, so tritt uns hauptsächlich eine doppelte Auffassung entgegen. Einmal ist es der Begriff der Erlösung, an den sich die Väter halten, indem sie das Heilswerk als eine Befreiung von den feindlichen Mächten fassen, unter deren Herrschaft die Menschheit bis auf Christum stand; auch der Tod Christi erscheint ihnen dann nur als ein Mittel, um uns von diesen Mächten zu befreien. Das andere Mal aber reflectiren sie auf das Verhältniß, welches durch die Erscheinung Christi wiederhergestellt werden sollte, und setzen daher dessen Wirksamkeit in die Versöhnung; dann beziehn sie natürlich auch den Tod auf dieses Verhältniß und fassen denselben als Sühne für die Schuld der Menschheit oder als Opfertod. Beide Ansichten gehen aber noch völlig unverbunden, unvermittelt neben einander her, und wir finden bald die eine, bald die andere entwickelt.

Die bei Weitem vorherrschende ist jedoch die, welche an die Mächte denkt, deren Herrschaft Christus brechen sollte. Sünde, Tod und Teufel sind diese Mächte; der

---

1) Adv. haer. I, 4 (10, 3).

2) Or. XXXIII.

Teufel die oberste unter ihnen. Als Erlösung von der Macht des Teufels wird daher vorzugsweise das Werk des Herrn betrachtet. Von dieser Seite faßt dasselbe schon Irenäus auf, der Erste, der sich etwas ausführlicher darüber äußert. Durch die Einwilligung in die Verführung des Teufels zum Ungehorsam wider Gott ist der Mensch in des Teufels Gewalt gerathen. Folglich kann er nur dadurch wieder frei werden, daß er dem Teufel widersteht und Gott gehorchen lernt. Allein dem sündigen, in der Gewalt des Teufels schon stehenden Menschen ist dieß nicht möglich. Aber eben so wenig kann etwa Gott — bliebe er nur Gott — ihn befreien; denn der Mensch ist's, welcher den Teufel besiegen soll. So beschließt denn der Logos, Mensch zu werden, um als der Stärkere den Starken zu binden. Er thut es, indem er durch seine Unzugänglichkeit für die Versuchung und durch den vollkommenen Gehorsam, welchen er dem Vater leistet, den Teufel selbst von der Unrechtmäßigkeit eines ferneren Anspruchs an die Menschheit (soweit sie sich Christo ergiebt) überzeugt. Die Spitze dieses Gehorsams ist der Tod, und das Blut Christi daher vorzugsweise das Lösegeld, welches den Menschen aus den Banden des Teufels befreit [1]). Ob Irenäus dieß Lösegeld nun auch wirklich an den Teufel bezahlt sich dachte, geht aus seiner Darstellung nicht klar hervor. Origenes aber lehrt dieß unbedenklich. Durch die Sünde hat nach ihm der Mensch den Tod verwirkt, und der Satan ist daher vollkommen berechtigt, den Menschen im Bereiche des Todes, im Hades, festzuhalten. Aber nur dem sündigen Menschen gegenüber

---

1) Adv. haer. V, 1, 1. 21, 1—3. Vgl. III, 18, 2. 7.

hat er dieß Recht. Er verliert es, sowie er es an einem sündlosen Menschen in Anwendung bringt, und eben deßhalb wird Jesus ihm für eine Zeit lang überlassen, um ihn zu einem solchen Mißbrauche seines Rechts, und dadurch zu dessen Verluste, zu verleiten. In der That vergreift sich der Satan, besorgt über den Abbruch, welchen ihm Jesus durch seine Lehre thut, an dessen Person, indem er ihn an das Kreuz bringt und dann seine Seele dem Hades vindiciren will. Allein hierin täuscht er sich nicht nur — diese reine und schuldlose Seele kann er natürlich nicht in seiner Gewalt behalten, muß sie vielmehr, in der Auferstehung, sich wieder mit ihrem Leibe vereinigen lassen —, sondern er bringt sich auch um sein Recht an die übrigen Menschenseelen, und darf es daher an Denen, die es mit Jesu halten, nicht mehr ausüben. In so fern ist also die Seele Jesu für diese das Lösegeld, und die οἰκονομία ϑεοῦ besteht hauptsächlich in der Verleitung des Teufels zu diesem Unrechte, wodurch er sein Recht verwirkt [1]. Aber bei Origenes war noch nicht klar, wie der Teufel so thöricht seyn konnte, sich an Jesu Seele zu vergreifen. Gregor von Nyssa motivirt dieß durch die Menschwerdung. Eben weil der Teufel Jesum für einen bloßen Menschen hielt, habe er geglaubt, auch auf seinen Besitz, wie auf den aller übrigen Menschen, rechnen zu dürfen, und da er in ihm den ausgezeichnetsten von allen erkannte, so sey er eine Art von Vertrag mit Gott eingegangen, wodurch er auf sein Recht an die übrigen verzichtete, wenn ihm dieser Eine überlassen würde. Allein

---

1) In Matth. t. XVI, 8. Vgl. XIII, 8. 9. In ep. ad Rom. t. II, 13.

mit dem „Köder der Menschheit" habe er auch den „Angelhaken der Gottheit" verschlungen, und natürlich habe die Finsterniß das in sie hereinscheinende Licht, der Tod das in ihn eindringende Leben nicht ertragen können, und sey so besiegt worden [1]). Auch Basilius Magnus, Gregor von Nazianz und fast alle griechischen Väter theilen diese Vorstellung. Denn wenn auch Gregor von Nazianz den Gedanken, daß der Teufel das Lösegeld Christi empfangen haben sollte, unerträglich findet und es daher an Gott bezahlt werden läßt [2]), so hat dieß doch keinen andern Sinn, als daß Gott es nur annimmt, um sich dadurch zu verpflichten, die Gläubigen nun auch wirklich aus der Gewalt des Teufels zu befreien; die Erlösung selbst besteht für Gregor in der Brechung dieser Gewalt, und wird nach ihm durch die Menschwerdung herbeigeführt, weil der Teufel es mit der Gottheit zu thun bekommt, während er es bloß mit der Menschheit zu thun zu haben meint [3]). Aber nicht nur die griechischen, auch die lateinischen Väter adoptiren diese Vorstellung. Augustin zwar betont noch einfach das Unrecht, welches der Teufel begeht, indem er einen Gerechten tödtet, an welchem er nichts des Todes Schuldiges finden konnte [4]). Aber schon Ambrosius faßt die Menschwerdung als das Mittel, um den Teufel zur Begehung dieses Unrechts zu verleiten, und spricht daher von einem Betruge,

1) Or. catech. 22—26.

2) Or. XLII.

3) Or. XXXIX.

4) De lib. arb. III, 10. Vgl. de Trinit. XIII, 10—15.

welcher dem Teufel gespielt worden sey [1]). Desgleichen läßt Leo d. Gr. den Erlöser seine Gottheit unter der Hülle der Menschheit verbergen, um dem Teufel die Meinung beizubringen, als ob er hier einen Menschen wie alle andern vor sich habe, der der Sünde und folglich auch dem Tode verfallen sey [2]). Gregor d. Gr. erblickt demgemäß in dem Leviathan bei Hiob (40, 19) ein Bild des Teufels, wie diesen der allmächtige Vater an dem „Hamen der Incarnation" fängt; nur unterscheidet Gregor sich dadurch von seinen Vorgängern, daß er den Teufel die Gottheit des Erlösers erkennen läßt; allein eben weil sie Fleisch und Blut angenommen, glaubt der Teufel ihn dennoch in seine Gewalt bekommen zu können und vergreift sich daher auch zuletzt an ihm, fügt sich aber so freilich selbst den größten Schaden zu, indem er sich dadurch seiner Macht beraubt [3]).

Neben dieser Vorstellung von dem Tode des Gottmenschen als einem Mittel, um den Satan um sein Recht an die Menschheit zu bringen, geht nun aber, wie gesagt, bei den Vätern jene andere her, welche ihn als ein Sühnopfer faßt, das der Sohn dem Vater für die Sünde der Menschheit gebracht habe. „Wie wir in dem ersten Adam gesündigt haben", sagt z. B. Irenäus an einer andern Stelle seines Werks [4]), „weil wir Gottes Gebot nicht hielten, so sind wir in dem zweiten Adam versöhnt worden (ἀποκατηλλάγημεν), weil wir gehorsam wurden bis zum Tode; denn keinem Andern waren wir Schuld-

1) Expos. in Luc. IV (ed. Ven. T. IV) p. 827. Vgl. ep. LXXII (T. III. p. 1172).

2) Serm. XXII, 4.

3) Morall. XXXIII, 7.

4) V, 16, 3. Vgl. 17, 1.

ner (ὀφειλέται), als Dem, dessen Gebot wir von Anfang an übertreten hatten." Auch Origenes sieht den selben Tod, der ihm einerseits ein Lösegeld an den Teufel ist, andrerseits als ein Sühnopfer an Gott an. Sünden fordern überhaupt nach ihm eine Sühne (propitiationem), um vergeben zu werden, und diese Sühne kann nur in einem Opfer bestehn. Um aber diese Sühnkraft zu haben, muß das Opfer rein und fleckenlos seyn; folglich kann das höchste, das allversöhnende Opfer nur der Heilige Gottes selbst seyn, obwohl auch das Blut der Propheten, Apostel, Märtyrer, der Gerechten überhaupt, ja selbst Aufopferungen wie die des Curtius, in kleineren Kreisen versöhnend wirken [1]). Nach Athanasius ist es vornehmlich die Aufhebung des Todes als Strafe der Sünde, was die stellvertretende Erduldung desselben von Seiten des Menschgewordenen Logos bewirkt hat. Hatte nämlich Gott einmal den Tod (die φθορά) als Strafe auf die Sünde gesetzt, so mußte er auch diese Drohung erfüllen um seiner Wahrhaftigkeit willen. Andrerseits konnte aber seine Güte nicht zugeben, daß Wesen, von ihm in's Daseyn gerufen, um seines Logos theilhaftig zu werden, durch des Teufels Betrug der Vernichtung anheimfielen. So nahm denn der göttliche Logos, der das Leben selbst ist (αὐτοζωή), einen sterblichen Leib an, um als stellvertretendes Opfer für Alle den Tod zu erleiden und doch auch kraft seiner Gottheit zu überwinden, und durch die Auferstehung Allen die Gnade der ἀφθαρσία mitzutheilen [2]). In

1) In Num. hom. XXIV, 1. In Ep. ad Rom. t. III, 7. 8. In Jo. t. XXVIII, 14. Vgl. c. Cels. I, 31. VII, 17.

2) De incarn. 6—10. Vgl. or. c. Ar. II, 68—70.

diesem Sinne bezeichnet Eusebius von Cäsarea das Leiden Christi ausdrücklich als ein an unserer Statt übernommenes Strafleiden [1]), und Cyrill von Jerusalem macht schon auf den Werth aufmerksam, den es als das Leiden des Menschgewordenen Gottes haben müsse [2]), was dann besonders Cyrill von Alexandrien im Interesse seiner Christologie ausführt, indem er zeigt, daß nur Der, welcher Alle aufwog (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), der Logos selbst, als der Eine für Alle sterben und so die Strafe unsres Ungehorsams hinwegnehmen konnte [3]). Auch bei den lateinischen Vätern begegnet uns diese Betrachtungsweise. Ambrosius und Hilarius von Pictavium sehen ganz wie Athanasius in dem Tode des Herrn die freiwillige Uebernahme der Erfüllung des göttlichen Strafurtheils, welches einst bei dem Sündenfalle gefällt worden war, und gebrauchen in Beziehung hierauf schon den Ausdruck: satisfacere, obwohl nur in einem sehr allgemeinen Sinne [4]). Als ein für die Sünde der Welt Gott dargebrachtes Opfer stellt auch Augustin mehr als Einmal den Tod des Herrn dar [5]), und Gregor d. Gr., der sonst die Beziehung auf den Teufel so stark urgirt,

1) Demonstr. ev. X, 1.

2) Catech. XIII, 33.

3) De recta fide II, Opp. T. V P. 2 p. 132. C. Nestor. III, 2, T. VI p. 69.

4) De fuga saec. 7. — In Ps. LIII, 12. — In seinem spätern specifischen Sinne kommt der Ausdruck zuerst auf dem disciplinarischen Sprachgebiete vor, s. Tertull. de poenit. 5. 7 all. de jejun. 3. de cultu femm. I, 1, und von da hat ihn wohl auch Anselm entlehnt.

5) De civit. Dei VI, 31. De pecc. merit. et remiss. I, 26.

führt doch auch an einer andern Stelle der Moralien [1]) schon sehr bestimmt aus, daß die Schuld der Menschheit es war, die dieß Opfer erheischte, um gesühnt zu werden.

Allerdings waren so die Elemente zu einer eigentlichen Versöhnungstheorie schon vorhanden; allein einerseits waren es eben nur — Elemente, und andererseits überwog die Beziehung des Erlösungswerks auf den Teufel so sehr in der herrschenden Vorstellung, daß z. B. noch Abälard im J. 1140 von Bernhard der „Irrlehre" angeklagt ward, als er das Recht des Teufels auf den Menschen bestritt [2]), wie denn auch noch der Magister sententiarum († 1164) eine Ueberlistung des Teufels durch den Erlöser lehrt [3]). Gerade das Recht des Teufels war nun aber der Punct, an welchem auch der Anstoß Anselm's an dieser ganzen Auffassungsweise sich entwickelte [4]). Denn wie sehr er auch

1) XVII, 46.

2) S. Bernhard's ep. CXC, 5, bei Mabillon: T. I. p. 650 sq.

3) Quid fecit redemptor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam; posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Sentt. III, dist. 19.

4) Dieß geht deutlich aus der sogleich mitzutheilenden Polemik in C. D. h. I, 7 hervor. — Auch die Annahme einer Täuschung des Teufels verwirft er auf das Entschiedenste in einer Meditation, die er bald nach den BB. C. D. h. — zu der selben Zeit mit dem l. de concept. virg., s. Eadmer: de vita S. A. l. II p. 34 — verfaßte: medit. XI. Cur, bone Domine, heißt es hier, — cur tantam virtutem operuisti tanta humilitate? an ut falleres diabolum, qui fallendo hominem dejecit de paradiso? Sed utique veritas nullum fallit. Qui ignorat, qui non credit veritatem, ipse se fallit. Qui videt veritatem, et odit vel contemnit, ipse se fallit. Veritas itaque nullum fallit. An ideo, ut ipse diabolus se falleret? Sed utique sicut veritas nullum fallit, ita non intendit ut aliquis se fallat; quamvis hoc dicatur facere, cum permittit.

hierin von der für ihn größten Auctorität unter den Vätern, von Augustin, sich entfernen mußte [1]): ein solches, von Gott selbst zu achtendes, Recht des Teufels konnte er unmöglich zugeben, und da dieses Recht die theoretische Basis war, auf der jene Auffassungsweise ruhte, so mußte diese selbst für ihn immer fraglicher werden. Dazu kam, daß sich ihm sehr bald entdeckte, wie die Erlösung von der Herrschaft des Teufels die von der Sünde voraussetzte, die Erlösung von der Sünde aber die Tilgung der durch dieselbe verwirkten Schuld, wie also die Hauptaufgabe sey, zu zeigen, daß der Tod des Gottmenschen diese schuldtilgende Kraft gehabt habe, um die Erlösung von der Sünde und hiemit auch von der Herrschaft des Teufels zu bewirken. In den patristischen Bemerkungen über diesen Punct vermißte er aber die rechte „Solidität"; statt die „Nothwendigkeit" der Menschwerdung und des Todes des Gottmenschen für diesen Zweck zu erweisen, meinte er, habe man sich mit der Nachweisung der „Passendheit" (convenientia) begnügt und dafür mehr auf sinnreiche Analogieen zwischen Fall und Erlösung, als auf wirkliche Gründe berufen [2]). Daher rich-

---

Non enim assumpsisti hominem, ut te notum operires, sed ut ignotum aperires, etc.

1) Augustin behauptet nämlich dieses Recht des Teufels auf's Bestimmteste. De lib. arb. III, 10.

2) Oportebat namque (habe man gesagt), ut, sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur, et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostrae damnationis, initium habuit a femina, sic nostrae justitiae et salutis auctor nasceretur de femina, et ut diabolus, qui per gustum ligni, quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem ligni, quam intulit, ab homine

tete sich das Nachdenken Anselm's schon sehr früh auf diesen Punct [1]), und jedenfalls war die Versöhnungslehre der Gegenstand, welchen er in den letzten Jahren seines Abtsregiments in Bec (1078—1093) mit seinen Schülern durchsprach. Denn auch bei diesen gab sich ihm das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Verständigung über diese Cardinallehre kund, und ebenso in weiteren Kreisen, aus welchen man häufig Fragen und Einwürfe an ihn richtete [2]). Keiner unter seinen Schülern nahm aber lebhaftern Antheil an diesen Verhandlungen, als jener Boso, dessen wir B. I S. 88 gedachten. Dieser war es auch, der ihn dringend um die Aufzeichnung des Verhandelten bat [3]), und sowie nur die Controvers mit Roscelin, welche in die Zeit seiner Uebersiedelung nach England (in die JJ. 1092 und 1093) fiel, vorüber war, ging Anselm in der That an die Abfassung des ersten Buchs, das er schon im J. 1094 für das Kloster Bec von einem ehemaligen Zöglinge desselben, Namens Ermer [4]), der ihm nach England gefolgt war, abschreiben

---

vinceretur. Aber, sagt Anselm, monstranda est — prius veritatis rationabilis soliditas, i. e. necessitas, quae probet, Deum ad ea, quae praedicamus, debuisse humiliari. Deinde — istae convenientiae quasi picturae corporis (veritatis) sunt exponendae. C. D. h. I, 3. 4.

1) Dieß zeigen beiläufige Bemerkungen, wie die S. 86 A. 1 aus dem dial. de Verit. angeführte.

2) Vgl. C. D. h. I, 1. 3. 6.

3) S. I, 1 s. f. Vgl. de conc. virg. etc. prol. p. 143.

4) Eine andre Hds. hat Edmerus statt Ermerus. Doch kann es auf keinen Fall der bekannte Eadmer seyn (wie Gerberon meint, s. dessen cens. p. IV.), weil dieser kein Zögling des Klosters Bec war. Vermuthlich ist es der selbe Ermerus, welcher in dem Briefe I, 17, oder auch jener Elmerus, welcher I, 60 erwähnt wird.

lassen konnte [1]). An der sofortigen Ausarbeitung des zweiten verhinderten ihn jedoch die Streithändel mit dem Könige; was ihm um so unangenehmer war, je häufiger unterdessen das erste, welches doch ohne das zweite nur sehr unvollständig verstanden werden konnte, abgeschrieben wurde. Erst die Verbannung aus England im J. 1097 gewährte ihm die nöthige Muße, und nun benutzte er besonders den Aufenthalt in Sclavia während des Sommers 1098 zur Vollendung des Werks, obwohl er dasselbe immer noch rascher, als er wollte, beendigen mußte, da er Mehreres nur sehr oberflächlich berühren konnte [2]).

Den Unterschied der zwei Bücher, in welche das Werk zerfällt, bestimmt Anselm selbst in der Vorrede dahin, daß das erste es vorzugsweise mit den Einwürfen der „Ungläubigen" zu thun habe, also zeige, wie es „ohne Christum nicht möglich sey, selig zu werden", das zweite dagegen positiv verfahre, nämlich darthue, wie die Bestimmung zur Seligkeit nichtsdestoweniger in dem Endzwecke Gottes mit dem Menschen liege, dieser Endzweck sich also auch verwirklichen müsse, nur durch einen Gottmenschen aber verwirklichen könne, und wie daher Alles, was der Glaube

1) S. den Brief an Boso III, 25, der im J. 1094 geschrieben seyn muß, da Anselm darin als Grund, warum er nicht öfter schreibe (vgl. III, 22), die Befürchtung angiebt, er möchte dem Kloster den Zorn des Königs zuziehn. Der Brief muß also zu der Zeit geschrieben seyn, als Wilhelm der Rothe in der Normandie sich aufhielt: was im Sommer 1094 der Fall war (s. B. I, 295. 299). Später (im J. 1095) berief Anselm Boso'n nach England und schickte ihn dann als seinen Stellvertreter zu der Kirchenversammlung in Clairmont, s. Mabillon: Ann. Ord. S. Ben. T. V p. 327.

2) S. die praef. p. 108. Vgl. B. I S. 338.

von Christo halte, in einer tiefen innern Nothwendigkeit begründet sey.

In den beiden ersten Capiteln des ersten Buchs wird hierauf nur der allgemeine Standpunct der Untersuchung festgestellt. Nicht auf die Erzeugung des Glaubens könne diese es absehn, sondern nur auf das Verständniß desselben. Die Wahrheit des Glaubens dürfe sie aber ja nicht von der Einsicht in dieselbe abhängig machen, sondern müsse stets ihre eigene Unzulänglichkeit, sowie das Bedürfniß der Bestätigung durch eine höhere Auctorität vor Augen haben. Dennoch müsse sie, um frei zu Werke zu gehn, von der Auctorität vorerst absehn und daher den Gegenstand, um den es sich handle, als — Problem betrachten [1]).

Sofort entwickelt nun Boso, mit dem das Gespräch geführt wird, die Einwürfe der „Ungläubigen", und zwar so, daß dieselben von der Peripherie immer mehr zum Mittelpuncte vordringen, indem Anselm's Antworten, die zunächst nur ganz vorläufige sind, sie zu immer bestimmterer Fassung nöthigen. Denn die eigentliche Abhandlung der Sache selbst beginnt erst mit c. 11. Alles Vorhergehende ist nur Einleitung, und zwar ist es ein Dreifaches, was diese Einleitung enthält: es wird 1) das betreffende Problem festgestellt (c. 3—6), 2) das Ungenügende der bisherigen Lösung desselben dargethan (c. 7), und 3) die richtige Auffassung wie der Menschwerdung, so des Todes des Gottmenschen in der Kürze vorausgeschickt (c. 8—10), um dann eben den Zweck von Beidem untersuchen zu können.

Die „Ungläubigen" stoßen sich an der Lehre von der

1) Vgl. oben S. 48 ff. 52. 53 f.

Menschwerdung, beginnt Boso, weil sie es als eine Art von Schmach betrachten, welche man Gott anthue, wenn man ihn von einem Weibe geboren werden, ihn Hunger und Durst, ja zuletzt den Tod erleiden lasse; denn das Alles sey Gottes unwürdig. Aber, fragt Anselm, heißt es nicht vielmehr Gott ehren, wenn man ihn für so gnädig und barmherzig hält, daß er sich einer solchen Selbsterniedrigung um unserer Rettung willen unterzogen hat? Und ging der Fall des menschlichen Geschlechts von einem Weibe aus: mußte dann nicht auch seine Wiederherstellung von einem Weibe ausgehen? war es ein Genuß, der den Menschen in's Verderben stürzte: mußte nicht ein Leiden es seyn, was ihn von demselben errettete? Doch das seyen nur geistreiche Parallelen, entgegnet Boso (c. 4); mit denen werde nichts ausgerichtet. Die Nothwendigkeit dieser Selbsterniedrigung müsse dargethan werden; sonst „male man in die Luft" [1]). Nun, diese Nothwendigkeit liege darin, erwiedert Anselm, daß das menschliche Geschlecht anders nicht gerettet werden konnte, Gott aber dasselbe nicht verloren gehn lassen wollte. Allein das gerade ist die Frage, formulirt nun Boso den Einwurf näher (c. 5), ob die Rettung nur auf diesem Wege erfolgen konnte. War es denn z. B. nicht möglich, daß Gott sie durch einen Engel, oder durch einen neuen Menschen, den er ohne Sünde erschuf, bewirkte? Nein, sagt Anselm; denn dann wären die Geretteten von diesem Menschen oder Engel abhängig geworden, nicht von Gott, und so wäre die Menschheit doch nicht in ihre ursprüngliche Würde wieder eingetreten, nach der sie

---

1) S. S. 494 A. 2.

allein Gottes Dienerin und der Engel Genossin seyn sollte [1]). Hätte denn aber nicht wenigstens Gottes Wille schon hingereicht, die Rettung zu bewirken? wendet Boso weiter ein (c. 6). Denn wovon wir auch den Menschen befreit werden lassen, ob von dem Zorne Gottes, der Herrschaft des Teufels, der Hölle, der Sünde — alles das steht in Gottes Hand. Gottes Zorn ist ja nur sein Wille, zu strafen; folglich braucht er nur diesen Willen aufzugeben, und der Mensch ist von Gottes Zorn nicht nur, sondern auch von Teufel, Hölle und Sünde frei. Entweder müssen wir also Gotte die Macht absprechen, wie er Alles durch seinen bloßen Willen (solo jussu) geschaffen hat, so auch Alles durch seinen bloßen Willen zu erneuern; oder, schreiben wir ihm diese Macht zu, lassen ihn aber dennoch einen so weitläufigen, mühevollen und seiner so wenig würdigen Weg einschlagen, so treten wir seiner Weisheit zu nahe. Denn welchen Grund (rationem) hatte dann die Einschlagung dieses Wegs? Daß er uns seine Liebe dadurch habe zeigen wollen, würde doch nur dann denselben erklären, wenn es keinen andern Weg gab, d. h. wenn es Gotte nicht möglich war, seine Liebe auf andere Weise uns zu zeigen [2]).

---

1) An non intelligis, quia, quaecunque alia persona (praeter Deum) hominem a morte aeterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur? Quod si esset: nullatenus restauratus esset in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset; cum ipse, qui non nisi Dei servus, et aequalis angelis bonis per omnia futurus erat, servus esset ejus, qui Deus non esset, et cujus angeli servi non essent. Dieß die Antwort, auf die Anselm in dem l. de conceptu virg. c. 17 sich bezieht, s. S. 460).

2) Nam si aliter non potuisset, tunc forsitan necesse esset, ut hoc modo suam dilectionem ostenderet; nunc vero, cum aliter

War dieß aber möglich — und wer möchte das bestreiten, da er seine Liebe doch auch den guten Engeln zeigt, ohne daß er für sie einer solchen Selbsterniedrigung sich unterzieht? —, so läßt sich eben kein Grund absehn, warum er diesen Weg einschlug, und folglich erscheint es als rein willkürlich, daß er denselben einschlug.

Ich weiß wohl, fährt Boso fort (c. 7), wie man diesen Weg gewöhnlich erklärt. Um des Teufels willen, meint man, sey es nöthig gewesen, daß Gott Mensch ward und sich tödten ließ. Denn nur so habe Jener seine Herrschaft über den Menschen verwirken können, und ohne daß er sie verwirkt hatte, habe sie ihm Gott auch nicht nehmen dürfen. Gerade dieß aber kann ich gar nicht zugeben. War doch die Herrschaft des Teufels über den Menschen eine usurpirte! Denn der rechtmäßige Herr des Menschen, wie des Teufels selbst, konnte doch nur Gott seyn; verlockte also der Teufel den Menschen aus Gottes in seinen (des Teufels) Dienst, so beging er einen Raub an Gott — beging ihn und verleitete zugleich zu einem solchen. Wie hätte nun da Gott nicht das vollste Recht gehabt, ihm den Raub wiederabzunehmen, ohne alles Weitere wiederabzunehmen[1])? Jene Ansicht ver-

possit salvare hominem: quae ratio est, ut propter ostendendam dilectionem suam — ista — faciat et sustineat?

1) Nam si diabolus aut homo suus esset aut alterius, quam Dei, aut in alia, quam in Dei potestate maneret, forsitan hoc recte diceretur; cum autem diabolus aut homo non sit nisi Dei, et extra potestatem Dei neuter consistat: quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo, nisi ut servum suum puniret, qui suo conservo communem dominum deserere et ad se persuasisset transire, ac traditor fugitivum, fur furem cum furto domini sui suscepisset? Uterque namque fur erat, cum alter altero persuadente seipsum domino suo furabatur.

wechselt zwei wohl zu unterscheidende Seiten an der Sache[1]). Allerdings war es einerseits ganz recht, daß der Mensch in des Teufels Gewalt gerieth, nachdem er einmal auf ihn gehört hatte — auf Seiten des Menschen nämlich, der dieß vollkommen verdient hatte, und auf Seiten Gottes, der dieß mit vollem Rechte über ihn verhängte. Allein auf des Teufels Seite folgt daraus kein Recht; um so weniger, als nicht Liebe zur Gerechtigkeit, sondern Bosheit sein Beweggrund war, und nicht Gottes Gebot ihm die Knechtung des Menschen befahl, sondern nur Gottes Zulassung sie ihm gestattete[2]). Man beruft sich zwar für ein solches Recht des Teufels auf die Stelle Col. 2, 14, indem man unter der „Handschrift", von der es hier heißt, daß sie „wider uns gewesen, Christus aber sie getilgt und an's Kreuz geheftet habe", eine Art von Selbstverschreibung des Menschen an den Teufel versteht, die den Letztern berechtigt habe, von Jenem Sünde auf Sünde, als Zins für die erste Sünde, die er ihm eingegeben, zu fordern. Allein der Apostel spricht von einem chirographum decreti[3]),

---

1) Contingit enim idem aliquid diversis considerationibus esse justum et injustum, et ob hoc a non diligenter intuentibus totum justum aut injustum judicari. (Anselm beruft sich hier auf das aus dem dial. de Verit. S. 86 f. bereits angeführte Beispiel).

2) Homo namque meruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius, quam ab illo, cui consenserat, ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret; immo hoc tanto faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur, sed instinctu malitiae impellebatur. Nam hoc non faciebat Deo jubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua mala etiam bene ordinat, permittente.

3) So übersetzt nämlich die Vulg. das τοῖς δόγμασιν an der betreffenden Stelle.

führt dasselbe also deutlich auf Gott zurück, und kann somit nur die göttliche Ordnung meinen, nach der, wer Sünde thut, auch der Sünde Knecht wird, d. h. der Gewalt der Sünde und ihrer nothwendigen Folge, der Strafe, verfällt — wenn nicht die Barmherzigkeit für ihn einschreitet. Die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheils über den sündigenden Menschen liegt also in dieser Stelle; ein Recht des Teufels folgt nicht aus ihr [1]).

Alle diese Bemerkungen Boso's giebt Anselm stillschweigend zu, geht aber nun näher auf zwei Vorstellungen ein, die vor Allem berichtigt seyn wollen, ehe zu der Beantwortung der eigentlichen Hauptfrage geschritten werden kann, indem er 1) den gleich zu Anfang (s. S. 498) aufgestellten Vorwurf beseitigt, als ob die Menschwerdung Gottes mit seiner Erhabenheit über die Creatur unvereinbar sey, und 2) die Vorstellung, als ob Leiden und Tod dem Gottmenschen gleichsam nur angethan, nicht freiwillig von ihm übernommen worden seyen.

Jener erste Vorwurf erledigt sich, sobald man nur mit der Kirchenlehre festhält, daß die Menschwerdung keineswegs den Unterschied zwischen Gott und Mensch aufgehoben, wenn auch Beide zu Einer Person vereinigt hat. Denn sind Gottheit und Menschheit auch in dieser ihrer persönlichen Vereinigung doch dem Wesen nach geblieben, was sie sind: nun, so hat auch die Gottheit dadurch nicht ihre Erhabenheit und Würde, ihre „Impassibilität" u. s. w.,

---

1) Diabolo, heißt es II, 19, nec Deus aliquid debebat, nisi poenam, nec homo, nisi vicem, ut, ab illo victus, illum revinceret; sed — hoc Deo debebat (homo), non diabolo.

einbüßen können, sondern eher, als von einer Erniedrigung der göttlichen, läßt sich von einer Erhöhung der menschlichen Natur reden[1]).

Aber wenn nun auch Leiden und Tod nur von der menschlichen Natur auszusagen sind, so erscheint es doch Boso'n nur desto unbegreiflicher, wie Gott gerade diesen Menschen, in welchem er selbst sich der Welt offenbarte, und der der Gerechteste von allen war — wie er Diesen in Leiden und Tod habe übergeben können; denn das heiße ja den Unschuldigen statt der Schuldigen strafen, und wie sey das mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbar? Anselm erwiedert zwar hierauf sogleich, daß nicht sowohl Gott diesen Menschen in Leiden und Tod übergeben habe, als vielmehr dieser Mensch selbst — von freien Stücken — in Leiden und Tod gegangen sey[2]). Allein Boso wird dadurch nicht zufriedengestellt. Denn genöthigt habe ihn Gott doch dazu, indem er es ihm geboten, in Leiden und Tod zu gehn, wie denn Christus selbst, zur Passion aufbrechend, sage: „Wie mir der Vater geboten hat, also thue ich" (Joh. 14, 31), in Gethsemane von einem „Kelche" spreche, „den ihm der Vater zu trinken gegeben habe" (Matth. 26, 39), u. s. w. Daher verbreitet sich Anselm in einem längeren Abschnitte (c. 9 und 10) über

1) Quapropter, cum dicimus Deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat.

2) Non enim eum invitum ad mortem ille coëgit aut occidi permisit, sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret.

die Freiwilligkeit des Leidens und Sterbens Christi, indem diese allerdings (wie sich später zeigen wird) ein sehr wichtiger Punct für ihn ist. Zweierlei, sagt er, muß man wohl unterscheiden: Das, was Christus in unmittelbarer Erfüllung des Gehorsams, welchen er als Mensch Gott schuldete, that, und Das, was er in Folge dieses Gehorsams, aber ohne daß es directe Forderung desselben war, litt[1]). Wenn er nämlich verfolgt, bis zum Tode verfolgt wurde, so war dieß etwas, was er litt, und zwar litt, weil er, lebend und lehrend, für die Wahrheit und Gerechtigkeit einstand. Das Letztere nun, das Einstehn für Wahrheit und Gerechtigkeit, war die unmittelbare Erfüllung des Gehorsams, welchen er Gott schuldete; das Erstere aber, das Erleiden von Tod und Verfolgung, war nur mittelbare Folge, nicht unmittelbare Forderung desselben. Denn ein Gebot Gottes an den Menschen können Leiden und Tod nicht seyn, weil vielmehr ein ewiges seliges Leben die Bestimmung des Menschen, wie der vernünftigen Creatur überhaupt, ist. Eine Strafe nur können sie für ihn seyn; jede Strafe aber muß verwirkt, durch die Schuld der Creatur verwirkt seyn [2]). Einem sündlosen Menschen kann daher Gott den Tod nicht zur Pflicht machen; wenigstens nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar; nur in so fern nämlich, als eine eigentliche oder unmittelbare Pflicht sich nicht anders erfüllen läßt, als mit Erleidung des Todes.

---

1) (Discernendum est) inter hoc, quod fecit exigente obedientia, et quod, sibi factum, quia servavit obedientiam, sustinuit non exigente obedientia.

2) Vgl. oben S. 421.

Und nur in so fern „that Christus, wie ihm der Vater geboten hatte“ [1]). Anselm geht in dieser Beziehung so weit, daß er auch die Erhöhung Christi nicht als einen für seinen Gehorsam ihm ertheilten Lohn betrachtet wissen will, sondern als die eigene That des Herrn. Sie sey nämlich die Manifestation seiner Allmacht gewesen, und die habe Christus nicht etwa erst nach der Passion empfangen, sondern vorher schon sage er, daß ihm „Alles vom Vater übergeben“ (Luc. 10, 22), und „Alles, was des Vaters, auch sein sey“ (Joh. 16, 15). Weil er aber diese seine Allmacht der Welt nur vermittelst des Todes habe offenbaren wollen, stelle sie der Apostel Philipp. 2 als ihm wegen desselben ertheilt dar, obwohl dieß gewiß nicht heißen solle, daß er sie nicht auch auf andere Weise habe offenbaren können, und in dieser Weise nur deßhalb geoffenbart habe, weil er so wollte. Was aber das Wort in Gethsemane betrifft: „Vater, ist es möglich, so gehe dieser Kelch vorüber; doch nicht, wie ich will, sondern wie du willst“, so ist es zwar wahr, sagt Anselm, daß Christus hier unter seinem Willen den natürlichen Selbsterhaltungstrieb des Menschen versteht, der sich vor dem Tode scheut, und unter dem Willen des Vaters den Tod. Aber nicht an sich will er diesen Tod als den Willen des Vaters bezeichnen, gleich als sehe der Vater den Sohn lieber sterben, als leben; sondern nur in so fern,

1) Non ergo coëgit Deus Christum mori, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propter obedientiam servandi justitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. Potest etiam dici, quia praecepit illi mori Pater, cum hoc praecepit, unde incurrit mortem.

als dieser Tod die Bedingung für die Versöhnung der Welt ist [1]). Der unmittelbare Gegenstand des göttlichen Willens ist diese Versöhnung, der Tod nur der mittelbare. Auch in so fern jedoch kann man Christi Tod auf den Willen des Vaters zurückführen, als jeder heilige Entschluß, sowie jeder wahre Gedanke, im Menschen von Gott gewirkt wird; weßhalb Christus selbst sagt Joh. 6, 38, daß er gekommen sey, nicht *seinen* Willen zu thun, sondern Deß, der ihn gesandt habe, gleichwie er Joh. 7, 16 seine *Lehre* nicht für die seine erklärt, sondern für die des *Vaters* [2]). Und ebenso rührte nun auch sein Entschluß, für das Heil der Welt zu sterben, insoweit es sein Entschluß als *Mensch* war, von Gott her, oder war ihm vom Vater eingegeben, vom Vater gewirkt [3]). Nur daß man sich unter dieser Eingebung keine Art von Zwang zu denken hat (so wenig als unter dem Zuge des Vaters zum Sohne), da sie eben den *Willen* zu sterben erzeugte, wie ja auch der wahre oder

---

1) Ac si diceret: quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam; fiat ergo voluntas tua, i. e. fiat mors mea, ut mundus tibi reconcilietur.

2) Nam quod quis non habet a se, sed a Deo, hoc non tam suum, quam Dei dicere debet. Nullus vero homo a se habet veritatem, quam docet, aut justam voluntatem, sed a Deo. Non ergo venit Christus voluntatem suam facere, sed Patris, quia justa voluntas, quam habebat, non erat ex humanitate, sed ex Divinitate. c. 9.

3) Quemadmodum enim secundum humanitatem non habebat a se voluntatem juste vivendi, sed a Patre: ita et illam voluntatem, qua, ut tantum bonum (reconciliationem mundi) faceret, mori voluit, non potuit habere nisi a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum. c. 10.

reine Gehorsam der freie ist [1]). Endlich auch in so fern kann man sagen, habe der Vater den Tod des Sohnes gewollt, als er Wohlgefallen an dessen freiwilliger Uebernahme von Seiten des Sohnes hatte, gleichwie wir uns freun, wenn wir einen Tapfern etwas Schweres leiden sehn, wobei unsre Freude nicht dem Leiden als solchem, sondern der Art gilt, wie es ertragen wird. Und so lassen sich noch verschiedene Erklärungen denken, inwiefern der Vater den Tod des Sohnes gewollt habe. Immer aber müssen wir festhalten, daß dieser Tod keine Nothwendigkeit für den Sohn war, in dem Sinne nämlich, als ob er sich nicht auch ihm hätte entziehen dürfen, wenn er gewollt hätte — denn diese Freiheit behält er sich selber vor, wenn er sagt: „Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber; ich habe Macht, es zu lassen, und habe Macht, es wieder zu nehmen" (Joh. 10, 18); wie auch schon der Prophet sagt (Jes. 53, 7 V.): Oblatus est, quia ipse voluit —, sondern deßhalb nur war sein Tod eine Nothwendigkeit, weil die Welt anders nicht gerettet werden konnte, und der Sohn lieber sterben, als die Welt verloren gehn lassen wollte [2]).

---

1) Quoniam namque voluntate quisque ad id, quod indeclinabiliter vult, trahitur vel impellitur: non inconvenienter trahere aut impellere dicitur Deus, cum talem dat voluntatem; in quo tractu vel impulsu nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas. — Nam tunc est vera et simplex obedientia, cum rationalis creatura non necessitate, sed sponte servat voluntatem a Deo acceptam.

2) Non autem potuisse calicem transire, nisi biberet illum, dixit, non quia non posset mortem vitare, si vellet, sed quoniam — mundum erat impossibile aliter salvari, et ipse indecli-

Aber eben um diese Nothwendigkeit handelt es sich ja noch, bemerkt Boso; denn freilich, war dieser Tod die Bedingung des Heils der Welt, so wird sich wohl auch begreifen lassen, daß sowohl der Vater, als der Sohn ihn wollen mußten; aber eben der Zusammenhang zwischen dem Heile der Welt und diesem Tode ist noch nachzuweisen. Daher geht denn Anselm nunmehr zu seinem eigentlichen Thema über, indem er ausführt: daß es einer Genugthuung für die Sünde der Welt bedurfte, sollte diese vergeben werden können. Denn das sey die Hauptfrage, auf deren Beantwortung es ankomme: wie es möglich ward, daß die Sünde Vergebung fand. Dreierlei setze er nämlich ohne Weiteres voraus: 1) daß der Mensch zur Seligkeit bestimmt sey; 2) daß er diese nicht erlangen könne, ohne daß ihm seine Sünden vergeben werden, weil er eben 3) ein Sünder sey. Diese drei Puncte zugegeben, reducire sich Alles auf die Frage: unter welcher Bedingung und auf welche Weise kann der Mensch Vergebung finden?[1])

Da erhellt aber aus dem Begriffe der Sünde selbst, zeigt c. 11, daß dieß ohne eine Genugthuung für dieselbe nicht möglich ist. Denn was anders heißt sündigen, als: Gotte nicht leisten, was man ihm schuldig ist? Oder ist

---

nabiliter volebat mortem potius pati, quam ut mundus non salvaretur.

1) Ponamus ergo, Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine nunquam fuisse, et constet inter nos, hominem esse factum ad beatitudinem —, nec ad illam posse pervenire quemquam nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato. — Necessaria est igitur homini peccatorum remissio, ut ad beatitudinem perveniat. — Quaerendum est igitur, qua ratione Deus dimittat peccata etc.

der Gehorsam gegen Gott nicht recht eigentlich die Schuldigkeit der vernünftigen Creatur? Ist nicht dieß die Ehre, welche sie ihrem Schöpfer erweisen soll, daß sie seinen Willen thut? Folglich kann sie sich dieser Aufgabe nicht entziehn, ohne einen Raub an Gott zu begehn, ihm zu nehmen, was ihm gebührt, ihn an seiner Ehre zu kränken [1]). Und daher zieht auch die Sünde eine Schuld (culpam) nach sich, und die kann nun nicht bloß dadurch getilgt werden, daß der Sünder Gott wiedergiebt, was er ihm genommen hat, sondern die erfordert auch eine Sühne für die Beraubung selbst, eine Wiedergutmachung der Verletzung, die Gott angethan worden ist. Es muß also mehr noch seyn, als was ihm genommen worden ist, was zur Sühne ihm dargebracht wird, und dieß Mehr muß in einer Leistung bestehn, die nicht schon an sich Pflicht ist. Nur unter dieser Bedingung läßt sich eine Genugthuung (satisfactio) denken, die wirklich das rechte Verhältniß wiederherstellt [2]).

1) Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei. — Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo, quod solvendo nullus peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat. — Hic est solus et totus honor, quem debemus Deo, et quem a nobis exigit Deus. — Hunc honorem — qui Deo non reddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat; et hoc est peccare.

2) Quamdiu — non solvit (peccator), quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere quod oblatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit. Sicut enim, qui laedit salutem alterius, non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid: ita, qui honorem alicujus violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem

Ohne eine solche Genugthuung, wird nun weiter gezeigt (c. 12—14), bleibt Gotte nichts übrig, als die Sünde zu bestrafen. Denn sie schlechtweg vergeben, würde heißen: sie hingehn lassen, und wie könnte Gott eine solche Störung seiner Ordnung, als die Sünde ist, hingehn lassen? Vielmehr muß er seine Ordnung gegen sie aufrechterhalten, durchführen, und dieß kann er nur dadurch, daß er die Störung bestraft [1]). Der Sünder und der Nichtsünder würden sich sonst völlig gleich stehn. Das Gesetz würde für den Gerechten, aber nicht für den Ungerechten existiren; ja die Ungerechtigkeit würde, da sie unter keinem Gesetze stände, Gott gewissermaaßen zur Seite treten [2]). Allein wie kann dann Gott von uns fordern, fragt hier Boso, daß wir vergeben, wenn er selbst dieß nicht ohne Weiteres thun kann? Er will uns dadurch nur warnen, erwiedert Anselm, Ihm in's Amt zu greifen. Denn die Rache kann allein Dessen seyn, der der Herr Aller ist. Selbst wenn die

---

exhonoravit, restituat. Hoc quoque attendendum, quod, cum aliquis quod injuste abstulit solvit, hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit, solvere; et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.

1) Sic (nämlich sine omni solutione ablati honoris) dimittere peccatum, non est aliud, quam non punire; et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire: si non punitur, inordinatum dimittitur. — Deum vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere.

2) Si — peccatum nec solvitur, nec punitur, nulli legi subjacet. — Liberior igitur est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia. — Ad hoc etiam extenditur haec inconvenientia, ut injustitiam Deo similem faciat; quia sicut Deus nullius legi subjacet, ita et injustitia. Vgl. S. 306. 401.

Obrigkeit straft, ist es eigentlich nur Gott, der dieß thut; denn von Ihm rührt ihr Recht dazu her. Doch wie sollte Gott nicht die Sünde vergeben können, entgegnet Boso weiter (und kommt damit auf seine Bemerkungen in c. 6 zurück, s. S. 499), wenn er der Freie, der Gütige, der allein über Recht oder Unrecht Entscheidende ist? Aber alle diese Eigenschaften müssen doch mit seiner Würde in Einklang stehn, versetzt Anselm. Seine Freiheit kann sich nicht auf Das erstrecken, was nicht recht, was nicht heilsam ist; seine Güte kann nichts seiner Ungeziemendes wollen, und seine Machtvollkommenheit kann nicht zur Willkür werden. Denn so wahr es ist, daß Das, was Gott will, recht, und was er nicht will, unrecht ist [1]), so falsch wäre es, nun zu folgern: wenn Gott lügen will, ist es recht zu lügen. Man müßte vielmehr in diesem Falle folgern: dann ist er nicht Gott. Denn er kann nichts seinem Wesen Widersprechendes wollen [2]). Und so kann er nun auch nicht die Sünde, ohne daß sie gesühnt ist, vergeben wollen; denn er würde dann mit seiner Gerechtigkeit, wie mit der von ihm aufgerichteten Ordnung in Widerspruch treten. Nichts darf Gott vielmehr weniger dulden, fährt Anselm

---

1) Vgl. S. 278 A. 2.

2) Cum ergo dicitur: si Deus vult mentiri, non est aliud, quam: si Deus talis est natura, quae velit mentiri; et idcirco non sequitur, justum esse mendacium, nisi ita intelligitur, sicut cum de duobus impossibilibus dicimus: si hoc est, illud est; quia nec hoc, nec illud est; ut si quis dicat: si aqua est sicca, et ignis est humidus; neutrum enim verum est. Itaque de illis tantum est verum dicere: si Deus hoc vult, justum est, quae Deum velle non est inconveniens. (Vgl. die Worte c. 10 s. f.: In Deo quamlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas.)

fort (c. 13), als daß das Geschöpf an seine Ehre rührt. Denn da Gott das Höchste und Heiligste ist, was es giebt, so erweist sich seine Gerechtigkeit in nichts so sehr, als in deren Wahrung. Tastet also das Geschöpf die Ehre Gottes an, so muß es entweder für diesen Frevel genugthun, oder es hat ihn durch die Strafe zu büßen [1]). Dieß würde aber voraussetzen, sagt Boso (c. 14), daß auch die Strafe die Ehre Gottes wahrt, und kann man dieß behaupten? Anselm: Allerdings. Denn entweder erkennt der Mensch freiwillig Gott als seinen Herrn an, indem er ihm Gehorsam (oder im Falle des Ungehorsams Genugthuung) leistet, oder — Gott nöthigt ihm wider Willen diese Anerkennung auf, indem er sich eben dadurch als seinen Herrn erweist, daß er ihn bestraft [2]). Gleichwie nämlich die Sünde Gott entzieht, was Gottes ist, so die Strafe dem Menschen, was des Menschen ist. Denn des Menschen ist nicht bloß Das, was er wirklich in Händen hat, sondern auch Das, was er zu besitzen im Stande ist. Ist er also erschaffen, um die Seligkeit zu erwerben im Falle des Gehorsams, und ent-

---

1) Si Deo nihil majus aut melius est: nihil justius, quam quae honorem illius servat in rerum dispositione summa justitia, quae non est aliud, quam ipse Deus. — Nihil ergo servat Deus justius, quam suae dignitatis honorem. — Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit: quod nefas est vel cogitare.

2) Deum impossibile est honorem suum perdere; aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subjectionem Deo — voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum — sibi subjicit, et sic se dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. Vgl. oben S. 451.

zieht ihm Gott diese im Falle des Ungehorsams, so macht sich Gott in der That von Dem, was des Menschen ist, bezahlt, wenn er ihn bestraft. Denn mag auch Gott Das, was er nimmt, nicht für seinen eigenen Vortheil verwenden, so dient doch das Nehmen selbst seiner Ehre, indem es zeigt, daß der Mensch mit Allem, was er hat, Gotte unterworfen ist[1]). Aber ist denn die Ehre Gottes überhaupt verletzbar? fragt endlich Boso (c. 15). An und für sich freilich nicht, erwiedert Anselm; denn in letzter Instanz ist Gott selbst seine Ehre, und da kann ihm dieselbe weder verkürzt, noch erhöht werden. Aber diese seine (immanente) Ehre spiegelt sich in der Schöpfung ab: in der Schönheit und Harmonie, in der Ordnung des Weltalls, kraft deren jedes Geschöpf die ihm angemessene Stellung erhalten hat, um an seinem Theile den göttlichen Weltplan auszuführen, den göttlichen Willen zu vollziehen. Und hier nun kann allerdings das Geschöpf Gott die Ehre entweder geben oder nehmen, jenachdem es in die göttliche Absicht eingeht oder nicht; vollends die vernünftige Creatur, die den Willen Gottes auch erkennen kann! Willigt daher diese in die

1) Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est. Quippe non solum id ipsum alicujus esse dicitur, quod jam possidet, sed quod in ejus potestate est ut habeat. Quoniam ergo homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit quod rapuit; quia, licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem: hoc tamen, quod aufert, utitur ad suum honorem, per hoc, quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt subjecta sibi esse probat.

ihr gestellte Aufgabe, so ehrt sie Gott, weil sie eben hierdurch das Ordnerrecht Gottes in Beziehung auf sich selbst sowohl, als auf das Ganze des Weltalls anerkennt und so ihrerseits die Harmonie des letztern erhält. Sträubt sie sich aber dagegen, so entehrt sie Gott, weil sie ihm dieses Recht streitig macht und dadurch den Einklang des Ganzen stört [1]). Weil nun aber die Ehre Gottes an und für sich unverletzlich ist, so kann Gott die Verletzung derselben auch in der Weltordnung nicht dulden, und so muß gerade die Verletzung zu ihrer Verherrlichung dienen. So unmöglich es nämlich ist, dem Bereiche des irdischen Himmels zu entfliehn — wir mögen uns wenden, wohin wir wollen: immer bleiben wir unter demselben; je mehr wir uns von der einen Seite desselben entfernen, um so mehr nähern wir uns der andern —: so unmöglich ist es, der göttlichen

---

1) Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem, sive naturaliter sive rationabiliter, servat: Deo obedire et eum dicitur honorare; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat, non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat aut decoloret. — Palam est ergo, quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare, sed, quantum in se est, hoc aliquis facere videtur, cum voluntatem suam voluntati ejus subjicit, aut subtrahit.

Herrschaft und Ordnung zu entgehen. Fliehen wir den gebietenden Willen Gottes, so gerathen wir unter den strafenden; ja das Fliehen selbst ist nur durch den zulassenden möglich. Jede Störung der göttlichen Ordnung muß daher in Verherrlichung derselben ausschlagen. Auch abgesehn nämlich von allen andern Verwandlungen des Bösen in Gutes, welche Gott vollzieht, so ist eben die Strafe oder — die Sühne das Mittel, um die gestörte Ordnung wiederherzustellen. Beide gehören mit zu dieser Ordnung, und die göttliche Weltregierung bedient sich ihrer, um jeden Riß, welcher in die Ordnung kommt, wiederaufzuheben und die Ordnung zu erhalten. Entweder wird also für die Sünde genuggethan, oder es erfolgt die Strafe: dieser Alternative ist nicht auszuweichen [1]).

Die Unmöglichkeit einer bloßen Vergebung der Sünde, ohne daß für dieselbe genuggethan wird, erweist Anselm zuletzt noch durch einen Blick auf die Endbestimmung des Menschen.

Zu einer doppelten Gemeinschaft ist derselbe berufen: in die Reihen der Engel soll er treten, und der Gemeinschaft Gottes theilhaftig werden.

1) Hoc ipsum, quod perverse vult aut agit (creatura), in universitatis praefatae ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Ipsa namque perversitatis spontanea satisfactio vel a non satisfaciente poenae exactio — in eadem universitate locum tenent suum et ordinis pulchritudinem. Quas si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam ex violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Quae duo quoniam sicut sunt inconvenientia, ita sunt impossibilia, necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur.

Jene erstere Bestimmung faßt Anselm — nach Augustin [1]) — näher so, daß er den Menschen bestimmt seyn läßt, die gefallenen Engel zu ersetzen. Auch Anselm nimmt nämlich an (c. 16), daß das Reich Gottes nur aus einer bestimmten Anzahl von Geistern bestehen könne, welche weder überschritten werden, noch auch unerreicht bleiben dürfe. Denn entweder wisse Gott nicht, welche Zahl von Geistern am Besten für sein Reich sich eigne, oder er werde auch diese Zahl von vorn herein festgestellt haben [2]). Gehörten nun die gefallenen Engel mit zu dieser Zahl (und anders läßt es sich nicht denken, weil ihr Fall sonst eine Nothwendigkeit gewesen wäre), so ist durch den Fall derselben eine Lücke entstanden, die nicht unausgefüllt bleiben kann, soll es eben zu jener Zahl kommen. Durch neue Engel konnte aber Gott diese Lücke nicht ergänzen, weil es nach dem Falle nicht möglich war, Engel wieder in die Lage zu versetzen, in der die bösen vor demselben sich befunden hatten, völlig frei sich für oder wider das Beharren in der Gerechtigkeit entscheiden zu können. Nur dann aber, wenn sie ganz in derselben Lage, in welcher Jene sich wider das Beharren entschieden hatten, für

---

1) S. De civit. Dei XXII, 1. Enchirid. c. 28. 29. Auch Boëthius theilt diese Ansicht (conf. fidei p. 291). Desgleichen Erigena (de divis. natt. V p. 304. 305). Bei Anselm kommt sie schon in dem dial. de casu diab. vor, c. 5 u. 23 (p. 95. 105).

2) Rationalem naturam, quae Dei contemplatione beata vel est vel futura est, in quodam rationabili et perfecto numero praescitam esse a Deo, ita ut nec majorem nec minorem illum esse deceat, non est dubitandum. Aut enim nescit Deus, in quo numero melius eam deceat constitui: quod falsum est: aut, si scit, in eo illam constituet, quem ad hoc decentiorem intelliget.

dasselbe sich entschieden, konnten sie wirklich einen Ersatz für die gefallenen Engel bilden. Unmöglich war dieß, weil später geschaffene Engel die Strafe der gefallenen vor sich haben und dadurch in ihrer Entscheidung wenigstens mitbestimmt werden mußten [1]). Folglich konnte jene Lücke nur aus den Reihen der Menschen ergänzt werden. Aber allerdings ist das Menschengeschlecht nicht bloß zur Ergänzung dieser Lücke erschaffen, zeigt Anselm in einer längeren Digression (c. 18), sondern soll auch seine eigene Stelle in dem Reiche Gottes einnehmen. Es läßt sich nämlich darthun, daß die Normalzahl von Geistern, die das Reich Gottes bilden sollten, nicht schon von den Engeln erreicht ward, sondern noch eine offene Stelle hatte, welche erst Geister anderer Art ausfüllen sollten [2]). Läßt man freilich die Menschen erst nach dem Falle der bösen Engel erschaffen seyn, so kann man nur die Möglichkeit einer solchen offenen Stelle, die von den Engeln noch übrig gelassen ward, behaupten. Nimmt man aber an (wofür Viele sich auf das Wort: **Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul, Eccli. 18, 1,** berufen), daß die Engel und die Menschen gleichzeitig erschaffen seyen, so läßt sich sogar die Nothwendigkeit einer solchen offenen Stelle behaupten. Denn hätten die Menschen nur durch die Entstehung einer Lücke in das Himmelreich kommen können,

---

1) Non enim pariter laudabiles sunt, si stant in veritate, et qui nullam novit peccati poenam, et qui eam semper adspicit aeternam. Vgl. oben S. 423 f.

2) Et sic dicemus, quia non fuerunt homines facti tantum ad restaurandum numerum imminutum, sed etiam ad perficiendum nondum perfectum.

so wären sie entweder von vorn herein zum Falle bestimmt gewesen, wenn nämlich jene Lücke nicht entstand, oder diese Lücke hätte nothwendig entstehn, d. h. ein Theil der Engel nothwendig fallen müssen; was beides gleich sehr der creatürlichen Freiheit widerspricht. Allein noch ein tieferer Grund spricht dafür, daß die Menschen nicht bloß zur Ausfüllung jener Lücke erschaffen sind. Die menschliche Natur würde nämlich dann gar nicht um ihrer selbst, sondern lediglich um anderer Wesen willen geschaffen, an und für sich also etwas Ueberflüssiges seyn; was man nicht einmal von der Natur des kleinsten Wurms behaupten darf, weil die Vollkommenheit der Schöpfung gerade in der Fülle der Arten (naturae) besteht, deren jede also ein nothwendiger Bestandtheil des Ganzen ist oder dessen Vollkommenheit mit bilden hilft [1]). Ein dritter Grund ist ein ethischer. Würde nämlich für die Menschen nur durch den Fall eines Theils der Engel Raum, so wäre es gar nicht anders möglich, als daß sie sich über den Fall der Engel freuen müßten. Könnten sie aber bei einer solchen Freude wohl selig werden? könnten sie also in der That die gefallenen Engel ersetzen, die doch jedenfalls, wenn sie nicht gefallen wären, eine so arge Freude nicht gekannt hätten? [2]) Sind dage-

---

1) Sed et si perfectio mundanae creaturae non tantum est intelligenda in numero individuorum, quantum in numero naturarum, necesse est, humanam naturam aut ad complementum ejusdem perfectionis esse factam, aut illi superabundare; quod de minimi vermiculi natura dicere non audemus. Quare pro se ipsa ibi facta est, et non solum pro restaurandis individuis alterius naturae. Unde palam est, quia, etiamsi angelus nullus periisset, homines tamen in coelesti civitate suum locum habuissent.

2) Hier wendet zwar Boso ein: Nonne similiter est in Gen-

gen die Menschen nicht lediglich zu dieser Ersetzung, sind sie auch für eine *eigene* Stelle im Himmelreiche erschaffen, so weiß keiner, ob er an die Stelle eines Engels tritt, oder einen schon ursprünglich für die Menschen bestimmten Platz erhält, und so kann es zu einer solchen Freude dann gar nicht kommen. Einen vierten Grund entnimmt Anselm der Eschatologie. Wir glauben, sagt er, an eine Erneuerung oder Vollendung auch der äußern Schöpfung, und zwar zu der selben Zeit, wenn die innere — das Reich Gottes — vollendet wird [1]). Wäre nun das Reich Gottes auf die Engel beschränkt, d. h. bildeten diese schon jene Normalzahl von Geistern, welche dasselbe constituiren sollen, so müßte man für den Fall, daß keiner von ihnen fiele, als von Gott beschlossen annehmen, entweder die Vollendung des Reiches Gottes, d. h. die Befestigung seiner Genossen in der Gerechtigkeit, auch nachdem sie die Versuchung siegreich bestanden hätten, noch bis auf den Zeitpunct zu verschieben,

---

tibus, quae ad fidem vocatae sunt, quia illam Judaei repulerunt? Allein Anselm erwiedert: Non; nam si omnes Judaei credidissent, Gentes tamen vocarentur, quia in omni gente, qui timet Deum et operatur justitiam, acceptus est illi (Act. 10, 35). Sed quoniam Judaei Apostolos contempserunt, ea tunc fuit *occasio*, ut ad Gentes illi converterentur.

1) Colligi potest, Deum ab initio proposuisse, ut utrumque *simul* perficeret, quatenus et minor, quae Deum non sentiret, natura ante majorem, quae Deo frui deberet, nequaquam perficeretur, et in majoris perfectione mutata in melius suo quodam modo quasi congratularetur, immo omnis creatura de — sui consummatione ipsi Creatori et sibi invicem quaeque suo modo aeterne congaudendo jocundaretur, quatenus quod voluntas in rationali natura sponte facit, hoc et jam insensibilis creatura per Dei dispositionem naturaliter exhiberet.

wo auch die äußere Schöpfung erneuert werden könnte, oder diese Erneuerung alsbald auf die Erschaffung folgen zu lassen. Die letztere Annahme verbietet sich von selbst; denn die Schöpfung wäre dann gar nicht bestimmt, sich auszuleben [1]). Der ersteren aber widerspricht, daß ja doch die guten Engel gleich nach dem Siege über die Versuchung in der Gerechtigkeit befestigt worden sind, wie dieß auch mit den Menschen geschehen wäre, hätten unsre Urältern im Kampfe mit der Versuchung gesiegt [2]). Folglich bleibt nur die Annahme übrig, daß das Reich Gottes eben nicht bloß durch die Engel gebildet werden sollte, sondern daß dabei von vorn herein auch auf die Menschen gerechnet war, so daß Gott mit dessen Vollendung gewartet haben würde, auch wenn alle Engel treu geblieben wären, damit dasselbe erst seine Genossen aus der Menschenwelt erhielte und dann auch die äußere Schöpfung erneuert würde. Gehören nun die Menschen an und für sich schon zum Reiche Gottes, so dürfen wir auch behaupten, schließt Anselm, daß der Auserwählten unter ihnen mehr seyn werden, als der Verworfenen unter den Engeln. Doch diesem Schlusse hält Boso die Stelle Deut. 32, 8 entgegen, wo es heißt: Con-

1) Sed quod mundum noviter factum statim Deus renovare et eas res, quae post renovationem illam non erunt, in ipso initio, antequam appareret cur factae essent, destruere instituerit, omni caret ratione.

2) Quis enim audeat dicere plus valere injustitiam ad alligandum in servitute hominem, in prima suasione sibi consentientem, quam valeret justitia ad confirmandum eum in libertate, sibi in eadem prima tentatione adhaerentem? Nam quemadmodum quoniam humana natura tota erat in parentibus primis, tota in illis victa est ut peccaret, — ita in eisdem tota vicisset, si non peccassent,

stituit (Deus) terminos populorum juxta numerum filiorum Israel. Hier finde sich auch die Lesart: juxta numerum Angelorum Dei [1]), und folge man dieser, so scheine der Sinn zu seyn: so viel „Völker", d. h. so viel Schaaren auserwählter Menschen solle es geben, als es (treugebliebene) Engel giebt. Anselm meint nun zwar, daß das juxta numerum Angelorum Dei recht gut nach dem j. n. filiorum Israël erklärt werden könne, daß man nämlich unter den Letztern die geistlichen Kinder Israël, die Auserwählten, verstehen, und annehmen könne, daß diese zugleich als angeli, d. h. als Boten Gottes, bezeichnet werden sollten [2]), wo dann der Sinn sey: so weit sind die Gränzen der Völker gesteckt, d. h. so lange wird es Völker geben auf Erden, bis die (vorbestimmte) Zahl der Auserwählten erreicht ist. Allein auch angenommen, daß die Angeli Dei der anderen Lesart wirklich die Engel seyen, und daß die Stelle nach dieser Uebersetzung den obigen Sinn enthalte, so würde doch die numerische Gleichheit der beiden Hälften, aus denen das Reich Gottes bestehen soll, nur dann eine Mehrheit der Auserwählten unter den Menschen (in Vergleich mit den Gefallenen unter den Engeln) ausschließen, wenn es feststände, daß gerade die Hälfte aller Engel gefallen ist. Sind dagegen mehr treu geblieben, als gefallen, so kann Beides stattfinden: die Zahl

1) So übersetzen bekanntlich die LXX.

2) Sanctos homines filios Israël sicut filios Abrahae vocari, non est alienum. Qui angeli quoque Dei per hoc recte possunt vocari, quia — omnes juste viventes angeli Dei sunt. Unde et ipsi confessores aut martyres dicuntur; qui enim confitetur et testatur veritatem, Dei nuntius, i. e. angelus ejus est.

der Auserwählten kann größer seyn, als die Zahl der gefallenen Engel, und andrerseits doch nur der der treugebliebenen gleichkommen. Nach dieser langen Abschweifung kehrt nun Anselm in c. 19 zu seinem Thema zurück. Steht es nämlich fest, daß der Mensch, wenn auch (wie gezeigt worden ist) nicht lediglich, unstreitig aber doch auch zum Ersatze der gefallenen Engel erschaffen ist, so liegt darin, daß er Das werden soll, was die Letztern geworden wären, wenn sie nicht gesündigt hätten, mit anderen Worten: daß er den guten Engeln gleich werden soll. Und haben nun die guten Engel nicht gesündigt, der Mensch aber wohl, so ist es unmöglich, daß er in die Reihen derselben tritt, ohne daß er seine Sünde in Wahrheit gesühnt, d. h. Gotte für dieselbe genuggethan hat.

Nun aber auch abgesehen von der Bestimmung des Menschen in Beziehung auf die Engelwelt: kann er überhaupt nur der Seligkeit — und sey es auch bloß einer solchen, als er hatte, ehe er sündigte — theilhaft werden, ohne daß er seine Sünde gesühnt, d. h. für dieselbe genug gethan hat? Gesetzt, ein Reicher hätte eine Perle, die er in sein Schatzkästlein legen wollte, ein Feind aber schlüge sie ihm aus der Hand, und sie fiele in den Schmutz: würde er sie wohl wieder aufheben und in sein Schatzkästlein legen, ohne sie zu reinigen? Nicht anders steht es mit dem Menschen. Der Teufel hat ihn in den Schmutz der Sünde gestürzt: kann ihn nun da Gott in das Himmelreich oder auch nur in das Paradies wieder aufnehmen ohne eine wirkliche Tilgung seiner Sünde? [1]) Doch — warum

1) Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, i. e. sine

bitten wir dann, fragt Boso: Vergieb uns unsre Schulden? Denn bezahlen wir sie (wie es bei erfolgender Genugthuung der Fall ist), so bedarf es ja dieser Bitte nicht (Gott wird sie doch nicht zum zweiten Male eintreiben); bezahlen wir sie aber nicht, so ist unsere Bitte umsonst, denn Gott kann sie dann nicht vergeben. Und das Letztere gesteht auch Anselm sogleich zu; aber wie, sagt er, wenn nun das Bitten selbst mit zum Bezahlen gehört? [1]) Doch es werde sich das später von selbst erledigen; einstweilen möge Boso immerhin festhalten, daß es ohne Genugthuung allerdings nicht möglich ist, Vergebung zu erlangen.

Nachdem er so die Nothwendigkeit einer Genugthuung überhaupt erwiesen hat, soll der Mensch mit Gott versöhnt werden, geht nun Anselm von c. 20 an dazu über, die Beschaffenheit dieser Genugthuung näher zu bestimmen, um zu zeigen, daß der Mensch — für sich — nicht im Stande ist, sie zu leisten. Im Allgemeinen, muß man sagen, muß die Genugthuung, um die Sünde zu sühnen, ihr entsprechen, d. h. ein wirkliches Aequivalent für dieselbe seyn [2]). Dieß wird sie aber

---

debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat antequam peccaret, pervenire; non enim hoc modo repararetur homo vel talis, qualis fuerat ante peccatum.

1) Qui non solvit, frustra dicit: Dimitte; qui autem solvit, supplicat, quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem, ut supplicet; nam Deus nulli quidquam debet, sed omnis creatura illi debet, et ideo non expedit homini, ut agat cum Deo quemadmodum par cum pari.

2) Secundum mensuram (aequalitatem, c. 23) peccati oportet satisfactionem esse. — Aliter aliquatenus inordinatum maneret peccatum; quod esse non potest, si Deus nihil relinquit inordinatum in regno suo. Vgl. S. 510 A. 1.

nur dann seyn, wenn sie 1) nichts pflichtschuldig zu Leistendes ist; wenn sie 2) dem Maaße, d. h. der Größe der Schuld entspricht, die die Sünde verwirkt hat, nämlich mehr leistet, als die Sünde verbrochen hat; und wenn sie 3) nicht bloß quantitativ, sondern auch qualitativ der Sünde entspricht, d. h. wirklich Das restituirt und heilt, was die Sünde verletzt und gebrochen hat: Gottes Ehre und Ordnung. Nach allen drei Momenten erweist nun Anselm in dem Abschnitte c. 20—23 die Zahlungsunfähigkeit des Menschen.

Diese Insolvenz folgt 1) daraus, daß der Mensch Alles, was er an Zahlungs Statt leisten könnte, an sich schon Gott schuldig ist. Denn sage an, fragt er Boso'n, was willst du Gott für deine Sünde bezahlen? Nun, etwa Reue, Casteiungen, Almosen, erwiedert Boso; denn ehre ich nicht Gott, wenn ich meine Sünde beweine, den Freuden der Welt entsage, das Meinige Andern mittheile u. s. w.? Aber ist es denn nicht Pflicht, entgegnet Anselm, von ganzem Herzen zu trauern, wenn man von seiner Bestimmung, statt ihr immer näher zu kommen, immer weiter sich entfernt? [1]) ist es nicht Pflicht, ihr alles Andere nachzusetzen? ist es nicht Pflicht, daß wir unsern Mitmenschen thun, was wir wollen, daß sie uns thun? Selbst der neue Gehorsam kann keine Sühne seyn; denn auch mit ihm er-

---

1) Tantus namque debet esse in hac mortali vita amor et — desiderium perveniendi ad id, ad quod factus es, et dolor, quia nondum ibi es, et timor, ne non pervenias, ut nullam laetitiam sentire debeas, nisi de his, quae tibi aut auxilium aut spem dant perveniendi. Non enim mereris habere, quod non secundum quod est amas et desideras, et de quo, quia nondum habes et adhuc, utrum habiturus sis an non, in tanto es periculo, non doles.

füllen wir nur eine Pflicht, da wir ja überhaupt uns selbst mit Allem, was wir sind und haben und vermögen, Gotte schuldig sind [1]). Mit diesem Allen können wir also auch durchaus nicht die Schuld der Sünde tilgen; denn unmöglich kann die Erfüllung unsrer Pflicht Das, was wir durch die Versäumniß derselben verbrochen haben, wieder gut machen [2]). Dieß bleibt vielmehr immerfort eine unbezahlte Schuld, mögen wir hinterher noch so pünctlich erfüllen, was uns obliegt. Und sind wir nun eben Alles, was wir Gotte darbringen könnten, ihm schuldig, so haben wir offenbar nichts, was wir ihm für unsere Sünde bezahlen können [3]).

Diese Insolvenz des Menschen erhellt aber 2) auch aus der Größe der durch die Sünde verwirkten Schuld. Diese Größe, das „Gewicht" der Sünde (quanti ponderis sit peccatum), macht Anselm dadurch anschaulich, daß er fragt, für welchen Preis es wohl gestattet seyn dürfte, auch nur die allergeringste Sünde, z. B. einen sträflichen Blick, zu begehen. Stelle dich einmal in Gedanken vor Gottes Thron,

---

1) In obedientia — quid das Deo quod non debes, cui jubenti totum, quod es et quod habes et quod potes, debes?

2) Cum reddis aliquid, quod debes Deo, etiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro debito, quod debes pro peccato.

3) Si meipsum et quicquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem: nihil habeo, quod pro peccato illi reddam. — Nur der Glaube, gesteht hier Boso, kann uns retten. Sed Christum et christianam fidem, quasi nunquam fuisset, posuimus, quando sola ratione, utrum adventus ejus ad salvationem hominum esset necessarius, quaerere proposuimus. S. oben S. 508 A. 1. Vgl. S. 52 A. 2.

ruft er Boso'n zu, und nimm an, Jemand flüsterte dir zu: blicke dorthin; Gott aber geböte: blicke nicht — was in der Welt könnte da wohl mehr Werth für dich haben, als der Wille Gottes? Nimm den denkbar größten Schaden an, den du dadurch verhüten, nimm an, daß du eine ganze Welt, daß du eine Reihe von Welten vor dem Untergange retten könntest: würde dieser Schade gegen den in Betracht kommen, welchen du durch Verneinung des göttlichen Willens anrichtest? müßtest du nicht lieber Alles, was nicht Gott ist, zu Grunde gehn lassen, als den Willen Gottes brechen? Boso muß gestehn, selbst für den Preis der Erhaltung einer ganzen Welt dürfe man nichts wider Gott thun; die Sünde, auch die kleinste, wiege schwerer, als das Schwerste, was man sonst begehen könne[1]). Nun verhält es sich aber in der That so, fährt Anselm fort: in jedem Augenblicke stehen wir vor Gottes Thron, in jedem Augenblicke gebietet er uns, nicht zu sündigen — welche unermeßliche Schuld also häufen wir auf uns![2]) Und wenn nun die Satisfaction nach dem Maaße der Schuld sich richten, wenn sie die Schuld nicht bloß auf-, wenn sie sie überwiegen muß, um sie wirklich zu sühnen: folgt dann nicht,

1) Cum considero actionem ipsam (adspectum istum), levissimum quiddam video esse; sed cum intueor, quid sit: contra voluntatem Dei, gravissimum quiddam et nulli damno comparabile intelligo.

2) Sic graviter peccamus, quotiescunque scienter aliquid quamlibet parvum contra voluntatem Dei facimus; quoniam semper sumus in conspectu ejus, et semper ipse praecipit nobis, ne peccemus. — (Ut audio, nimis periculose vivimus, ruft hier Boso aus. Nisi fides me consolaretur, hoc solum cogeret me desperare).

daß es etwas Größeres als die ganze Welt seyn muß, was wir Gotte darzubringen haben, wollen wir für unsere Sünde genugthun? Denn wenn der Wille Gottes uns höher gelten muß, als Alles, was nicht Gott ist, so kann die Verletzung desselben auch durch gar nichts Anderes außer Gott gesühnt werden, und so folgt, daß sie überhaupt nicht von uns gesühnt werden kann [1]).

Diese Insolvenz des Menschen folgt aber 3) auch aus der (qualitativen) Natur der Sünde selbst oder aus der specifischen Bestimmtheit des Schadens, welchen sie anrichtet. Der Mensch, sagt Anselm (c. 22), sollte gleichsam der Anwalt Gottes wider den Teufel seyn. Er sollte darthun, daß die Sünde nicht in der creatürlichen Freiheit als solcher begründet sey, und hiedurch dem Teufel jeden Vorwand zu seiner Entschuldigung nehmen, Gottes Ehre aber vor aller Creatur wiederherstellen. Und zwar sollte er dieß thun, indem er, obwohl ein schwächeres Geschöpf, als der Teufel, und nicht einmal unversucht, wie dieser, dennoch an dem göttlichen Willen festhielte und die Versuchung überwände. Wenn er nun statt dessen ihr unterlegen ist, also Gottes Ehre nicht nur nicht gerächt, sondern schmählich bloßgestellt, den Teufel nicht nur nicht beschämt, sondern triumphiren gemacht hat: wodurch anders kann er die-

---

1) Secundum quantitatem exigit Deus satisfactionem. Non ergo satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras. Nun hätte aber die Sünde nicht pro conservatione omnis rei quae Deus non est geschehen sollen (wie Anselm c. 24 sagt). Folglich — kann nur Gott selbst die Sünde sühnen; doch diesen Schluß zieht Anselm erst im 2. Buche (c. 6); hier folgert er nur, daß der Mensch sie nicht sühnen kann.

ses Vergehen sühnen, als dadurch, daß er den Teufel besiegt, und zwar unter weit schwierigern Umständen besiegt, als da er zuerst ihm unterlag? Mitten in der Ohnmacht also, in die er gerathen ist, mitten in der Gebrechlichkeit und Sterblichkeit, die er durch die Sünde sich zugezogen hat, muß er den Teufel besiegen, in einem Kampfe bis auf den Tod besiegen; sonst kann er seine Schuld nicht bezahlen, und wie wäre dieß dem Sünder als Sünder möglich?[1]) Näher besteht nun (wie Anselm in c. 23 ausführt) die Schmach, die der Mensch Gott durch seine Niederlage zugefügt hat, in einer Beraubung Gottes, nämlich in der Vereitelung der Absicht, welche Gott bei Erschaffung des Menschen hatte. Und wenn nun die Satisfaction vor Allem Zurückerstattung des Geraubten seyn muß: worin anders wird sie bestehen können, als in der Realisirung jener Absicht von Seiten des Menschen? Also wie der Mensch sein von Gott empfangenes, anerschaffenes Wesen verderbt, mit

1) Homo in paradiso sine peccato factus quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum, ad excusationem et honorem Dei, et ad confusionem diaboli, cum ille infirmior in terra non peccaret eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in coelo nullo suadente. Et cum hoc homo facile posset efficere, nulla vi coactus sola suasione sponte se vinci permisit ad voluntatem diaboli, et contra voluntatem et honorem Dei! Kann er nun wohl cum calumnia hujus contumeliae Deo irrogatae versöhnt werden, nisi prius honoravit Deum vincendo diabolum, sicut inhonoravit illum victus a diabolo? Victoria vero talis esse debet, ut, sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo ut peccaret, unde juste incurrit poenam mortalitatis, ita infirmus et mortalis, qualem se fecit ipse, per mortis difficultatem vincat diabolum ut nullo modo peccet; quod facere non potest, quamdiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato.

der Sünde befleckt und zur Erreichung seiner Bestimmung — der Aufnahme in das Himmelreich — unfähig gemacht hat, so wird er dasselbe wiederherstellen, erneuern, rechtfertigen und in den Stand setzen müssen, das Himmelreich zu ererben (und dadurch zugleich zu ergänzen und zu vervollständigen). Wie wäre aber auch dieß dem Menschen im Stande der Verderbniß selber möglich? wie könnte der Sünder den Sünder rechtfertigen u. s. w.? [1])

Daß nun der Mensch, so lange er seine Schuld nicht abträgt, nur immer mehr sich verschuldet, ist klar. Vielleicht könnte man aber gerade sein Unvermögen, die Schuld abzutragen, als einen Entschuldigungsgrund für ihn anführen [2]), und deßhalb schneidet Anselm in c. 24 auch noch diesen letzten Rückzug ab. Nur dann, sagt er, könnte dieses Unvermögen den Menschen entschuldigen, wenn es ein unverschuldetes wäre. Findet aber das Gegentheil statt, so trägt es nur zur Vergrößerung seiner Schuld

---

1) Nonne (permittendo se vinci a diabolo) abstulit (homo) Deo, quicquid de humana natura facere proposuerat? — Judica (ergo), — utrum ad aequalitatem peccati — satisfaciat Deo, nisi id ipsum, quod — abstulit, diabolum vincendo restituat, ut — sicut per illum Deus perdidit, ita per illum Deus recuperet. Quod non aliter fieri valet, nisi ut, quemadmodum per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato, cum quo nullum Deus assumit ad perficiendam illam civitatem coelestem, ita per vincentem justificentur a peccato tot homines, quot illum numerum completuri erant, ad quem complendum factus est homo. Sed hoc facere nullatenus potest homo peccator, quia peccator peccatorem justificare nequit.

2) Wie denn Boso sagt: Si potest, et non reddit (debitum): vere injustus est (homo). Si vero non potest: quomodo injustus est?

bei[1]). Denn wenn z. B. ein Herr seinem Knechte ein Geschäft aufträgt und ihn vor einer Grube warnt, in die er unterwegs fallen könnte, und aus der er dann nicht wieder herauskommen würde: kann es den Knecht wegen der Versäumniß jenes Geschäfts entschuldigen, daß er muthwillig sich in diese Grube stürzt? Nun, ebensowenig entschuldigt es den Menschen, daß er sich in einen Zustand versetzt hat, welcher es ihm unmöglich macht, sowohl Das zu bezahlen, was er für die Sünde, als auch Das, was er schon von Haus aus Gotte schuldig ist. Denn eben weil er muthwillig, weil er von freien Stücken (sponte) sich in diesen Zustand versetzt hat, gereicht ihm dieser Zustand selbst zur Schuld (culpa); in einer doppelten Hinsicht zur Schuld: weil er nämlich erstens sich um das Vermögen gebracht hat, welches er ursprünglich besaß, nicht sündigen zu können, und zweitens das Unvermögen sich zugezogen hat, jetzt gar nicht anders zu können als zu sündigen. In Beidem liegt eine Schuld, wenn auch sachlich Beides zusammenfällt. Und ebendeßhalb kann seine Zahlungsunfähigkeit ihn wegen der Nichtbezahlung seiner Schuld an Gott nicht entschuldigen; denn was selbst schon Wirkung der Sünde ist, kann keine Entschuldigung für die weitere Sünde seyn, die daraus hervorgeht[2]). Wollte man sich aber auf die göttliche Barm-

---

1) Forsitan si nulla in illo est impotentiae causa, aliquatenus excusari potest. Sed si in ipsa impotentia est culpa: sicut non levigat peccatum, ita non excusat non reddentem debitum.

2) Ipsa namque impotentia culpa est, quia non debet eam habere, immo debet eam non habere; nam sicut culpa est non habere quod debet habere, ita culpa est habere quod debet non habere. Sicut ergo culpa est homini non habere potestatem illam, quam accepit, ut posset cavere peccatum: sic culpa est

herzigkeit berufen, die doch wohl die Schuld erlassen werde, eben weil der Mensch nicht im Stande sey sie zu bezahlen: so könnte sich dieser Erlaß nur auf ein Doppeltes beziehn: entweder auf die freiwillige Genugthuung für die Sünde, oder auf die unfreiwillige Büßung derselben durch die Strafe, die, wie wir gesehen haben (c. 14), in der Entziehung der Seligkeit besteht. Erließe nun die göttliche Barmherzigkeit dem Menschen die freiwillige Genugthuung, eben weil er sie nicht leisten kann: was Anderes hieße dieß, als: sie erließe ihm, was sie ihm erlassen muß? und das klänge ja wie ein Spott auf die göttliche Barmherzigkeit! Erließe sie ihm aber die unfreiwillige Büßung durch die Strafe, eben weil er die freiwillige (durch die Genugthuung) nicht leisten kann; so hieße dieß: sie entzöge ihm die Seligkeit nicht, verliehe sie ihm also, und verliehe sie ihm deßhalb, weil er etwas besitzt, was er eigentlich nicht besitzen sollte (eben jenes Unvermögen); sie verliehe ihm also die Seligkeit recht eigentlich seiner Sündhaftigkeit halber [1]), und eine solche Barmherzigkeit klänge wie ein Spott auf die göttliche Gerechtigkeit! Doch auch angenommen,

---

illi habere impotentiam, qua nec — peccatum cavere, nec quod pro peccato debet reddere potest. Sponte namque fecit, unde perdidit illam potestatem, et devenit in hanc impotentiam. (Idem enim est non habere potestatem quam debet habere, et habere impotentiam quam debet non habere). Quapropter impotentia reddendi Deo quod debet, quae facit ut non reddat, non excusat hominem, si non reddit; quoniam effectum peccati non excusat peccatum, quod facit. — Injustus est quia non reddit, injustus est et quia reddere nequit.

1) Nam ipsam impotentiam debet non habere, et idcirco, quamdiu illam habet sine satisfactione, peccatum est illi.

Gott erließe dem Menschen Das, was er bezahlen soll, eben weil er es nicht bezahlen kann, so fragte es sich doch noch immer, ob der Mensch bezahlen will, oder nicht, und im erstern Falle könnte er durch den bloßen Erlaß der Schuld unmöglich befriedigt, also auch unmöglich selig werden, im andern aber gleichfalls nicht, denn dann wäre er ja ungerecht [1]). Folglich werden wir immer wieder darauf zurückgewiesen, daß der Mensch ohne Satisfaction für die Sünde nicht selig werden kann, weil die Sünde ihm ohne Satisfaction nicht vergeben werden, mit der Sünde der Mensch aber auch nicht in das Himmelreich kommen kann.

Und so ist denn Anselm nun zu dem Satze gelangt, dem er durch das ganze erste Buch zusteuerte (s. S. 496), zu dem Satze, daß der Mensch ohne Christum nicht selig werden kann. Denn entweder, sagt er (c. 25), giebt es gar keine Möglichkeit selig zu werden, oder es kann uns dieselbe nur entweder inner- oder außerhalb des Christenthums geboten seyn [2]). Außerhalb des Christenthums ist sie uns nicht geboten, weil es da keine solche Satisfaction für die Sünde giebt, wie sie die Bedingung des Seligwerdens ist. Folglich wird sie uns wohl innerhalb des Christenthums geboten, und an die Versöhnung durch Christum wenigstens

---

1) Si volet quod non poterit, indigens erit; si vero non volet, injustus erit. Sive autem indigens, sive injustus sit, beatus non erit. (Quoniam quemadmodum beatitudo est sufficientia, in qua nulla est indigentia, sic nulli convenit, nisi in quo ita pura est justitia, ut nulla in eo sit injustitia).

2) Aut enim per Christum, aut alio aliquo, aut nullo modo poterit homo salvus esse; quapropter, si falsum est, quia nullo, aut aliquo alio modo potest hoc esse, necesse est fieri per Christum.

zu glauben seyn, wenn sich auch das Wie? derselben vorerst nicht begreifen lassen sollte [1]).

Doch dieses Wie? zu begreifen, ist die weitere Aufgabe, und zu deren Lösung schreitet Anselm im zweiten Buche fort.

Und zwar fängt er nach Boso's Wunsch ganz von vorn an, indem er zunächst den Satz erhärtet, der allerdings seine oberste Voraussetzung ist [2]), daß der Mensch zur Seligkeit erschaffen sey (c. 1—3). Diese Bestimmung des Menschen findet er einfach darin begründet, daß derselbe ein vernünftiges Wesen ist. Denn wenn der Zweck der Vernunft ist, zwischen Recht und Unrecht, zwischen Gutem und Bösen, und dann weiter zwischen dem mehr oder minder Guten zu unterscheiden, so kann darin nur die praktische Bestimmung liegen, das Gute zu erwählen und das Böse zu verwerfen, schließlich also Gott, als das höchste Gute, über Alles zu lieben [3]), und diese Liebe wieder muß ihr Ziel erreichen können, weil es undenkbar ist, daß dem Geschöpfe ein Streben verliehen sey, welches bloß Streben bleiben sollte und daher das

---

1) Aut extra fidem Christianam invenienda est peccati satisfactio, qualem supra esse debere ostendimus, quod nulla ratio potest ostendere: aut indubitanter in illa esse credenda est. Quod enim necessaria ratione veraciter esse colligitur, id in nullam debet deduci dubietatem, etiamsi ratio, quomodo sit, non percipitur.

2) S. S. 508 (c. 10 s. f.).

3) Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem illam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem non amaret et vitaret. Vgl. oben S. 175 (auch S. 162 A. 2).

Geschöpf nur unglücklich machen könnte[1]). Als vernünftiges Wesen muß also der Mensch zu wirklicher Erreichung, zu wirklichem Genusse Gottes erschaffen seyn, und das heißt: zur Seligkeit. Da er aber Leib und Seele ist, und zur Seligkeit nur seiner Totalität nach erschaffen seyn kann, so muß er ursprünglich auch zur Unsterblichkeit, d. h. zu einer Vollendung ohne Tod erschaffen seyn, und nachdem er dem Tode — in Folge der Sünde — verfallen ist, muß er wenigstens zu einer Erneuerung auch dem Leibe nach, also zu einer Auferstehung berufen seyn[2]), und zwar können dieß nicht bloß Die seyn, in welchen wirklich das menschliche Wesen erneuert wird, die Auserwählten, sondern es müssen es auch die Verworfenen seyn, weil, wie die Seligkeit, so auch ihre Kehrseite: die Unseligkeit, nur eine totale, d. h. auf Leib und Seele sich erstreckende seyn kann[3]).

Wenn nun dieß die Bestimmung des Menschen ist, fährt Anselm in c. 4 fort, so muß Gott diese seine Absicht

---

1) Quod si ad summum bonum eligendum et amandum justa facta est (rationalis natura): aut talis ad hoc facta est, ut aliquando assequeretur quod amaret et eligeret, aut non. Sed si non ad hoc justa est facta —: frustra facta est talis, ut sic illud amet et eligat. — Amando et eligendo summum bonum — misera erit, quia indigens contra voluntatem, non habendo quod desiderat: quod nimis absurdum est. Vgl. S. 176 f.

2) Quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat, si non peccasset. — Quemadmodum igitur, si non peccasset, cum eodem, quod gerebat, corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet, ut, cum restaurabitur, cum suo, in quo vivit in hac vita, corpore restauretur.

3) Nihil justius aut convenientius intelligitur, quam ut, sicut homo, si perseverasset in justitia, totus, i. e. anima et corpore, aeterne beatus esset, ita, si perseverat in injustitia, totus similiter aeterne miser sit.

auch ausführen, oder er hat den Menschen umsonst (in vanum) erschaffen, läßt ihn untergehn (perire). Das Letztere aber ist nicht möglich; ein Geschöpf, welches Gott so hoch gestellt, welchem er ein solches Ziel gesteckt hat, kann er nicht geschaffen haben, um dann doch seinen Schöpfungszweck mit ihm wieder aufzugeben. Folglich muß er ihn ausführen, und da dieß nun (wie das ganze erste Buch gezeigt hat) nach dem Falle ohne eine Genugthuung für die Sünde nicht möglich ist, so wird diese allerdings durch den Schöpfergedanken Gottes über den Menschen gefordert [1]). Aber wenn Gott genöthigt ist, unser Heil zu schaffen, um seiner selbst willen genöthigt ist, fällt hier Boso ein (c. 5): können wir uns dann zur Dankbarkeit dafür verpflichtet fühlen? können wir es als eine Gnade betrachten, wenn er uns selig macht? Gewiß, erwiedert Anselm. Denn es ist dieß nicht eine Nothwendigkeit, die Gott angethan wird, der er gleichsam wider Willen unterliegt, sondern eine solche, die er frei sich selber setzt. Und nur für eine Wohlthat, die in so fern eine Nothwendigkeit ist, als der Spender sie uns wider Willen erweist, können wir uns nicht zur Dankbarkeit aufgefordert fühlen. Aber wenn du z. B. einem Armen versprichst, ihm morgen etwas zu schenken, und du schenkst es ihm morgen mit der selben liebevollen Gesinnung, mit der du es ihm heute versprichst: ist derselbe dir etwa weniger Dank schuldig, weil du dir allerdings dadurch, daß du es ihm versprichst, die

---

1) Necesse est — ut de humana natura perficiat (Deus) quod incoepit — ne aliter quam deceat a suo incoepto videatur deficere.

Nothwendigkeit auferlegst, es ihm wirklich zu schenken, willst du nicht als Lügner erscheinen? Nein, größern Dank ist der Arme dir schuldig, weil du ihm nicht bloß etwas schenkst, sondern dich auch dazu verpflichtest, dich gleichsam zu seinem Schuldner machst, ohne dieß doch irgendwie nöthig zu haben [1]). Nun, ebenso steht es mit dem göttlichen Gnadengeschenk, welches die Bewirkung unsrer Seligkeit ist. Allerdings, muß man sagen, hat sich Gott dazu verpflichtet, indem er uns erschuf, und es würde ihm nicht wohl anstehn (non deceret eum), wollte er seinen Schöpfungszweck mit uns wieder aufgeben. Aber erstens hat er ja diesen Zweck nicht um seinet-, sondern um unsertwillen gefaßt; denn daß er unsrer bedürfe, wirst du nicht behaupten wollen. Unsrerseits können wir also nichts als Gnade darin erblicken, wenn er sich dadurch, daß er uns erschuf, gewissermaaßen verpflichtet hat, seinen Schöpfergedanken mit uns auch auszuführen; um so mehr, als ihm bei der Conception desselben schon unser Abfall vor Augen stehn mußte! [2]) Aber auch für Gott selbst liegt in dieser innern Verpflichtung keine andere Nothwendigkeit,

1) Est necessitas, quae benefacienti gratiam aufert aut minuit, et est necessitas, qua major beneficio gratia debetur. Cum enim aliquis ea necessitate, cui subjacet invitus, benefacit, aut nulla aut minor illi gratia debetur. Cum vero ipse se sponte necessitati benefaciendi subdit, nec invitus eam sustinet, tunc utique beneficii gratiam meretur majorem. Non enim haec est dicenda necessitas, sed gratia, quia nullo cogente illam suscepit aut servat, sed gratis.

2) Totum gratiae debemus imputare, quia (Deus) hoc propter nos, non propter se, nullius egens, incoepit. Non enim illum latuit, quid homo facturus erat, et tamen bonitate sua illum creando sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit.

als eine solche, die sein Wille ist. Denn in nichts Anderm besteht diese Nothwendigkeit, als darin, daß er sich treu bleiben, daß er sein Wesen, seine Heiligkeit aufrechterhalten muß, also in der Unwandelbarkeit dieses seines Wesens, seiner Heiligkeit, und da er nun dieß sein Wesen von keinem Andern als von sich selber hat, so kann hier von Nothwendigkeit nur im uneigentlichen Sinne die Rede seyn; es ist nur die absolute Identität mit sich, die dadurch bezeichnet wird [1]).

Nun erfordert aber die Genugthuung, ohne welche die Absicht Gottes mit dem Menschen nicht erreicht werden kann, nach B. I C. 21 eine Leistung an Gott, die die Schuld der Sünde vollständig auf- oder vielmehr überwiegt, und da die Sünde Etwas ist, was gegen die ganze Welt nicht hätte begangen werden sollen, so wird diese Leistung Gotte Etwas darzubringen haben, was größer ist, als die ganze Welt, oder größer, als Alles, was nicht Gott ist. Hieraus folgt, zeigt Anselm in c. 6, daß auch der Darbringende selbst größer seyn muß, als Alles, was nicht Gott ist; denn von dem Seinen wird er es darzubringen haben. Größer aber, als Alles, was nicht Gott ist, ist nur Gott selbst. Folglich kann kein Anderer als Gott diese nothwendige Genugthuung leisten. Schuldig sie zu leisten ist aber nur der Mensch. Mithin wird nicht Gott

1) Cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet: potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis; quae scilicet necessitas non est aliud quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas.

als Gott, sondern nur Gott als Mensch sie leisten können, und so springt denn die Nothwendigkeit einer Menschwerdung Gottes in die Augen, soll die Absicht Gottes mit dem Menschen in Erfüllung gehn [1]).

Weiter zeigt dann Anselm (c. 7—9), daß dieß nur eine solche Menschwerdung seyn kann, wie die Kirche lehrt. Erstens muß nämlich der Genugthuende vollständig Gott und vollständig Mensch seyn, trotz dieser doppelten Natur aber doch nur Eine und die selbe Person (c. 7). Nicht so also kann Gott Mensch werden, daß die Gottheit in die Menschheit, oder die Menschheit in die Gottheit übergeht; denn abgesehn von der innern Unmöglichkeit eines solchen Uebergangs, so würde der Gottmensch dann entweder nur Gott und nicht Mensch, oder nur Mensch und nicht Gott seyn. Auch nicht so etwa, daß sich beide Naturen vermischen und ein Drittes hervorbringen; denn dieß Dritte würde dann weder Gott, noch Mensch seyn. Sondern beide müssen vollständig bleiben was sie sind; der Genugthuende muß sowohl Mensch, als Gott seyn, weil er nur dann, wenn er wirklich Mensch ist, die Genugthuung zu

---

1) Hoc — fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus, quam omne, quod praeter Deum est. — Illum quoque, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne, quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne, quod non est Deus. — Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus. — Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. — Sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo. — Ergo — necesse est, ut eam faciat Deus homo. (Benedictus Deus, ruft hier Boso aus; jam magnum quiddam invenimus de hoc, quod quaerimus. Prosequere igitur ut incoepisti. Spero enim quia Deus nos adjuvabit).

leisten verpflichtet, und nur dann, wenn er wirklich Gott ist, sie zu leisten im Stande ist. Aber ebenso wenig dürfen freilich auch beide ein verschiedenes Selbst bleiben; denn der Selbe, der die Genugthuung zu leisten verpflichtet ist, muß auch Der seyn, der sie zu leisten im Stande ist, sonst kann es ebenso wenig zu derselben kommen. Also beide müssen nicht minder Eine Person werden; sowie etwa Leib und Seele Ein Mensch sind, und doch der Leib nicht die Seele, die Seele nicht der Leib ist [1]). — Zweitens muß der Mensch, in welchem Gott die menschliche Natur annimmt, ein Sohn Adam's seyn, nichtsdestoweniger aber der Sohn einer Jungfrau (c. 8). Erschüfe nämlich Gott einen neuen, d. h. einen nicht von Adam abstammenden Menschen, so würde dieser gar nicht zu derjenigen Menschheit gehören, welche die Genugthuung zu leisten verpflichtet ist; denn dieß ist nur die von Adam abstammende, die durch ihre Abstammung gerade dieß bestimmte Geschlecht, dieses einheitliche Ganze ist, weßhalb Gott selbst das Weib erst von und aus Adam hat hervorgehen lassen, um die Ein-

---

1) Non — potest fieri homo Deus, quem quaerimus, ex divina et humana natura aut conversione alterius in alteram, aut corruptiva commixtione utriusque in tertiam; quia haec fieri nequeunt, aut si fieri valerent, nihil ad hoc, quod quaerimus, valerent. Si autem quolibet modo ita conjungi dicuntur hae duae naturae integrae, ut tamen alius sit homo, alius sit Deus, et non idem sit Deus, qui et homo: impossibile est, ut ambo faciant quod fieri necesse est. Nam Deus non faciet, quia non debebit, et homo non faciet, quia non poterit. Ut ergo hoc faciat Deus homo, necesse est, eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturus est; quoniam eam facere non potest nisi verus Deus, nec debet nisi verus homo.

heit des Geschlechts recht ausdrücklich zu wahren [1]). Und lastet nur auf der Adamitischen Menschheit die Verpflichtung zu der Genugthuung, so könnte der Gottmensch diese gar nicht wahrhaft leisten, gehörte er nicht der Adamitischen Menschheit an. Denn wie es nicht möglich ist, daß ein Anderer als ein Mensch für die Sünde der Menschheit genugthut, so kann es auch nur entweder der Sünder selbst, oder es muß es wenigstens ein Geschlechtsgenosse desselben thun, soll es eine Genugthuung für das Geschlecht seyn. Gleichwie also die Sünde von dem Haupte des Geschlechts ausgegangen ist, so muß auch die Genugthuung, wenn nicht von dem Haupte, dann doch wenigstens von einem Gliede des Geschlechts ausgehn, also wenn nicht von Adam selbst, dann von einem Adamssohne [2]). Sollte ja auch die Menschheit, wenn sie nicht gefallen wäre, sich lediglich aus sich selbst, d. h. unabhängig von einer andern Creatur, entwickeln und vollenden! Folglich kann auch ihre Wiederherstellung und Erneuerung nicht von einer andern Creatur, sondern muß von ihr selbst, von einem ihrer An-

---

1) Deus — quando humanam naturam primitus fecit in solo Adam, nec feminam — nisi de ipso: aperte monstravit se non nisi de Adam voluisse facere quod de humana natura facturus erat.

2) Si novum hominem facit (Deus), non ex Adae genere: non pertinebit (ille) ad genus humanum, quod natum est de Adam; quare non debebit satisfacere pro eo, quia non erit de eo. Sicut enim rectum est, ut pro culpa hominis homo satisfaciat, ita necesse est, ut satisfaciens idem sit qui peccator, aut ejusdem generis; aliter namque nec Adam nec genus ejus satisfaceret pro se. Ergo sicut de Adam et Eva peccatum in omnes homines propagatum est, ita nullus nisi vel ipsi, vel qui de illis nascitur, pro peccato hominum satisfacere debet. Quoniam ergo illi nequeunt, necesse est, ut de illis sit, qui hoc faciet.

gehörigen ausgehn, und ihr angehören kann nur, wer ein Nachkomme Adam's ist [1]). Aber wie wird nun mitten in dem Adamitischen Geschlechte dieser Mensch entstehn, in welchem Gott selbst Mensch wird? Nur drei Fälle lassen sich denken: entweder er entsteht durch geschlechtliche Zeugung, d. h. durch Vermischung von Mann und Weib, wie alle übrigen Menschen, oder er entsteht allein vom Manne, wie Eva, oder allein vom Weibe, wie freilich bis dahin noch Niemand entstanden ist, wie aber die Allmacht doch auch einen Menschen entstehen lassen kann. (Denn eine vierte Art, wie sie dieß könnte: daß sie ihn nämlich weder vom Manne, noch vom Weibe entstehen ließe, wie Adam selbst — diese kann hier nicht in Betracht kommen, weil dann der Gottmensch kein Sohn Adam's seyn würde). Reiner und ehrbarer (mundius et honestius) entsteht er nun ohne Frage, wenn er nicht durch geschlechtliche Vermischung entsteht. Folglich bleiben nur die beiden letzten Entstehungsweisen übrig, und da nun die erste von diesen schon einmal in Anwendung gekommen ist, so scheint für unsern Zweck nur die andere der göttlichen Allmacht zu ihrer Verherrlichung übrig gelassen zu seyn [2]). Und da

---

1) Quapropter si genus Adae per aliquem relevatur hominem, qui non sit de eodem genere, non in illam dignitatem, quam habiturum erat si non peccasset Adam, et ideo non integre restaurabitur.

2) Ut igitur hunc quoque modum probet (Deus) suae subjacere potestati, et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem, quem quaerimus. — Auf diese Weise motivirt Anselm also hier, was wir ihn — unstreitig in weit besserer Weise — schon in dem l. de concept. virg. haben motiviren hören. Allein dieses Buch ist

wird es nun ohne Frage wieder das Würdigere (dignius) seyn, wenn das Weib, von welchem der Gottmensch entsteht, eine Jungfrau, als wenn es ein schon vom Manne erkanntes Weib ist. Wozu dann noch jene „Convenienzen" kommen, auf die schon früher (I, 3, s. S. 498) hingewiesen ward: daß es nämlich vortrefflich sich entspricht, wenn das Weib der Ausgangspunct für das Heil wird, wie es der Ausgangspunct für die Sünde war, und wenn es in jenem, wie in diesem Falle, eine Jungfrau ist, u. s. w. — Drittens zeigt Anselm (c. 9), daß nur Gott der Sohn es ist, welcher Mensch werden kann, und zwar mit den selben Gründen, wie in der Schrift gegen Roscelin, auf die er sich auch hier beruft. Denn daß Gott nur in Einer Person mit der Menschheit in diese Verbindung treten kann, folgt daraus, daß es eben nur eine persönliche Verbindung ist, in die er mit derselben tritt [1]), und nur Gott der Sohn kann diese Person seyn, weil er das absolute Ebenbild des Vaters ist, die Sünde aber in der Anmaaßung einer falschen Ebenbildlichkeit mit Gott von Seiten der Creatur besteht, deren Rectification daher nur von dem absoluten Ebenbilde ausgehn kann [2]).

Nun fragt es sich aber nach der That, durch welche die geforderte Genugthuung zu erfolgen hat. Und da dieß

---

auch nach den VV. C. D. h. und eben im Gefühle der Ungenügendheit jener Motivirung geschrieben, und wir werden Anselm' selbst in unserm Buche noch einmal auf den Gegenstand zurückkommen sehn (c. 16).

1) Plures enim personae nequeunt unum eundemque hominem assumere in unitatem personae. Vgl. S. 304 f.

2) Vgl. S. 305 ff.

nur eine That seyn kann, welche keine pflichtmäßige Leistung ist, s. I, 20 S. 524, alles handelnde Thun aber, wie wir später sehen werden, unter den Bereich der Pflicht fällt, so kann es nur eine Leidensthat seyn, die genugthut, wobei denn vor Allem der Tod in Betracht kommt.

Ehe aber Anselm untersucht, inwiefern dieser qualitativ sich eignet, diese That zu werden, hat er demselben den Charakter völliger Freiwilligkeit zu vindiciren, weil dieser, wie gesagt, das allererste Erforderniß ist, soll ihm satisfactorische Kraft einwohnen, und so führt er denn in c. 10 aus, daß für den Gottmenschen durchaus keine Pflicht, keine Schuldigkeit, zu sterben, existiren kann, weil der Tod der Sold der Sünde ist, der Gottmensch aber nicht anders denn als sündlos gedacht werden kann. Ja, da er dem innersten Selbst nach Gott ist, so wird man sogar das Non posse peccare von ihm behaupten müssen; um wie viel mehr also das Non debere mori![1]) Hier bittet nun aber Boso den Meister, ein wenig anzuhalten. Denn erstens könne er jenes Non posse peccare nicht zugeben, da der wirkliche Gottmensch (um einmal von dem bloß postulirten abzusehn[2])) in Stellen wie Joh. 8, 55 ausdrücklich das Gegentheil behaupte. Denn wenn er hier zu den Juden in Beziehung auf seinen Vater sage: Si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax, so

---

1) Si Adam moriturus non erat, si non peccasset: multo magis iste mortem pati non debebit, in quo peccatum esse non poterit, quia Deus erit. Vgl. oben S. 504 (I, 9). 534 (II, 3).

2) Ut aliquantulum loquar non quasi de illo, qui nunquam fuerit, sicut hactenus fecimus, sed velut de eo, quem et cujus facta novimus. Vgl. S. 508 A. 1.

setze er ja ausdrücklich als möglich, daß er eine Lüge sage. Allein zwischen Möglichkeit und Möglichkeit ist ein Unterschied, erwiedert Anselm. Wenn ich sage: ich kann reden, ich kann gehn, so ist immer die Voraussetzung: wenn ich will. Sonst würde ein Können, von mir ausgesagt, nicht sowohl ein Können, als vielmehr ein Müssen bedeuten. Denn wenn ich wider meinen Willen z. B. fortgeschleppt werden kann, so ist dieß kein Können auf meiner, sondern auf eines Andern Seite, und auf meiner findet vielmehr ein Müssen statt. Jedes Können setzt also, soll es wirklich ein Können seyn, meine Einstimmung voraus [1]), und so läßt sich wohl auch von Christo das Posse peccare behaupten, wenn man hinzudenkt: si vellet. Aber weil nun eben ein Velle peccare bei ihm nicht angenommen werden kann, und eben so wenig, daß er wider seinen Willen habe sündigen können, so läßt sich mit gleichem Rechte das Non posse peccare von ihm behaupten, wie das Posse. Allein ist er dann mit freiem Willen, ist er nicht vielmehr aus Nothwendigkeit gerecht gewesen? wendet nun Boso weiter ein; und wenn aus Nothwendigkeit — kann ihm dann seine Gerechtigkeit zum Verdienste gerechnet werden? denn sollen wir einem Menschen seine Gerechtigkeit anrechnen, so müssen wir von der Möglichkeit auch des Gegentheils bei ihm überzeugt seyn. Doch die guten Engel? fragt An-

---

1) Omnis potestas sequitur voluntatem, wie Anselm es ausdrückt. Si enim non subintelligitur voluntas, non est potestas, sed necessitas. Nam cum dico, quia nolens possum trahi aut vinci, non est haec mea potestas, sed necessitas, et potestas alterius. Quippe non est aliud: possum trahi vel vinci, quam: alius me trahere vel vincere potest. Vgl. S. 408. 274.

selm; sind diese nicht — wenigstens gegenwärtig — der Möglichkeit des Sündigens überhoben, und sollte ihnen ihre Gerechtigkeit nicht dennoch zur Ehre gereichen? Boso: Gewiß; denn sie haben das Nicht-mehr-sündigen-können sich eben dadurch erworben, daß sie sündigen konnten und doch nicht gesündigt haben. Anselm: Was sagst du dann aber von Gott, bei dem das Posse peccare von Anfang an hinwegzudenken ist, und dem doch ohne Zweifel Lob und Preis wegen seiner Gerechtigkeit (Heiligkeit) gebührt? Hier verstummt Boso [1]), und so setzt nun Anselm auseinander, wie die potestas peccandi nur bei der creatürlichen Gerechtigkeit, und auch da nur deßhalb eine nothwendige Bedingung ist, weil Spontaneïtät da nicht ohne die potestas peccandi gedacht werden kann, wie aber der eigentliche Grund, auf welchem der innere Werth der Gerechtigkeit beruht, nur die Spontaneïtät ist, aus der sie hervorgeht. Denn das ist freilich wahr, daß die Creatur sich in keiner andern Weise etwas selbst verleihen kann, als so, daß sie sich etwas nicht nimmt (aufert), was sie sich doch nehmen könnte, und daß sie sich nur zu so etwas machen kann, daß sie die Möglichkeit, sich nicht dazu zu machen, nicht verwirklicht [2]). Aber Lob gebührt ihr, wenn sie sich nun in dieser Weise die Gerechtigkeit selbst verleiht, nicht der negativen Bedingung halber, unter der sie allein dieß thun kann, sondern weil es ein Act der Spontaneïtät ist, den sie auf diese Weise vollbringt, weil sie sich die Ge-

---

1) Hic volo, ut respondeas pro me; nam si dico eum non esse laudandum, scio me mentiri; si autem dico laudandum, timeo infirmare rationem, quam dixi de Angelis.

2) Vgl. S. 416 ff.

rechtigkeit eben selbst verleiht, sich selbst gerecht macht, und hierin dem Schöpfer gleicht, der allein von sich (a se) hat, was er hat. Und von hier aus erhellt nun auch, warum Gotte das allerhöchste Lob für seine Heiligkeit gebührt: eben weil sie bei ihm das Product der vollkommensten Spontaneïtät, absoluter Selbstbestimmung ist, indem gar kein Anderer als Er selbst es ist, der sie producirt. Und so wenig nun bei Gott von Nothwendigkeit die Rede seyn kann, weil vielmehr die allerhöchste Freiheit da waltet: so wenig wird davon bei jenem Menschen die Rede seyn können, der, wie wir sahen, mit Gott Eins seyn wird. Auch bei ihm wird seine Gerechtigkeit das Product der allerhöchsten Freiheit, und daher des allerhöchsten Lobes werth seyn. Denn wenn auch die menschliche Natur in ihm von der göttlichen haben wird, was sie hat, so wird sie es doch der Person nach, weil sie eben Eine Person mit der göttlichen seyn wird, von sich selber haben [1]). Boso

1) Angeli non sunt laudandi de justitia sua, quia peccare potuerunt, sed quia per hoc quodammodo a se habent, quod peccare nequeunt: in quo aliquatenus similes sunt Deo, qui a se habet quicquid habet. Dicitur enim dare aliquid, qui non aufert, quando potest; et facere esse aliquid, qui, cum possit idipsum facere non esse, non facit. Sic itaque cum angelus potuit auferre sibi justitiam, et non abstulit; et facere se non esse justum, et non fecit: recte asseritur ipse sibi dedisse justitiam, et seipsum justum fecisse. Hoc igitur modo habet a se justitiam (quia creatura eam aliter a se habere nequit), et idcirco laudandus est de sua justitia, nec necessitate, sed libertate justus est, quia improprie dicitur necessitas, ubi nec coactio ulla est, nec prohibitio. Quapropter quoniam Deus perfecte habet a se quicquid habet: ille maxime laudandus est de bonis, quae habet et servat non ulla necessitate, sed, sicut supra dixi (c. 5), propria et aeterna immutabilitate. Sic ergo homo ille, qui idem ipse

erklärt sich hiedurch befriedigt, wirft aber noch beiläufig die Frage auf, warum Gott nicht von vorn herein den Menschen in diese Einheit mit sich versetzt habe, daß ihm das Sündigen unmöglich wurde. Deßhalb nicht, ist die Antwort, weil der Mensch eben — Mensch seyn sollte, für die Erscheinung des Gottmenschen aber am Beginne der Geschichte die Bedingungen fehlten. Mit vollem Rechte — so schließt nunmehr Anselm, um zu seinem Hauptsatze zurückzukehren — dürfen wir demnach behaupten, daß der Gottmensch in keiner Weise verpflichtet seyn wird, zu sterben, weil er ohne Sünde seyn wird. Allein wird er dann auch sterben können? ist die weitere Frage (c. 11). Warum nicht, erwiedert Boso rasch, wenn er wahrer Mensch seyn wird, da ja jeder Mensch von Natur sterblich ist? Gerade dieß bestreitet aber Anselm. Zur verderbten Natur des Menschen gehört wohl die Sterblichkeit, aber nicht zur reinen. Hätte der Mensch nicht gesündigt, er würde nimmer den Tod geschmeckt haben und doch wahrer Mensch geblieben seyn; wie denn auch die Auferstehenden hinfort nicht mehr sterben und dennoch wahre Menschen bleiben werden. Zum Wesen des Menschen als solchen kann also weder die Sterblichkeit, noch die Unsterblichkeit gehören; denn die eine setzt es nicht, und die andere hebt es nicht auf, daß er Mensch ist; sondern die eine ist eine Strafe, die ihn trifft, die andere ein Stück seiner Selig-

---

Deus erit, quoniam omne bonum, quod ipse habebit, a se habebit, non necessitate, sed libertate, et a se ipso justus, et idcirco laudandus erit. Quamvis enim humana natura a divina habeat quod habebit: idem tamen ipse a seipso (quoniam duae naturae una persona erunt) habebit. Vgl. S. 364 ff. 385 ff.

keit [1]). Nur die „Philosophen", die von der Erfahrung ausgehn, daß alle Menschen sterben, und die daher glauben, daß der Mensch (wenigstens der ganze Mensch, nach Leib und Seele) weder jemals habe unsterblich seyn können, noch jemals unsterblich seyn werde — nur diese definiren den Menschen als sterbliches Wesen [2]). Aus der Wirklichkeit seiner Menschheit läßt sich also die Sterbensfähigkeit des Gottmenschen nicht beweisen. Diese muß vielmehr aus der Allmacht seiner Gottheit gefolgert werden. Denn hierin liegt, daß er auch die Macht haben muß, sein Leben zu lassen, wenn er will, und zwar wird es in dieser Beziehung keinen Unterschied ausmachen, ob er selbst sein Leben läßt, oder ob es ihm Andere nehmen, sobald nur diese es ihm lediglich mit seiner Einwilligung nehmen können [3]).

Gerade diese Macht aber, fährt Anselm nun fort, muß der Gottmensch haben, soll er die Genugthuung leisten, die der Zweck seiner Sendung ist. Denn zu diesem Behufe muß er Etwas haben, um es Gotte darzubringen, was größer ist, als die ganze Welt, oder größer, als Alles, was nicht Gott ist, wie wir sahen (II, 6). Ein solches Grö=

1) Neutra facit aut destruit hominem, sed altera valet ad ejus miseriam, altera ad beatitudinem. Vgl. oben S. 504 (I, 9). 534 (II, 3.)

2) Unstreitig hat Anselm dabei das Organon im Auge, wo es eine stehende Definition ist: homo = animal rationale mortale.

3) Dubium non est, quia, sicut Deus erit, ita omnipotens erit. — Si ergo volet, poterit animam suam ponere et iterum sumere. — Poterit igitur nunquam mori, si volet, et poterit mori et resurgere. Sive autem animam suam ponat nullo alio faciente, sive alius hoc faciat ut eam ponat, ipso permittente: quantum ad potestatem nihil differt. — Si igitur voluerit permittere, poterit occidi; et si noluerit, non poterit.

ßeres kann es nicht unter, überhaupt nicht außer, sondern nur in ihm geben. Entweder sich selbst muß er also Gotte darbringen, oder etwas von sich (aliquid de se). Diese Darbringung muß aber zweitens eine solche seyn, auf die Gott keinen Anspruch hat, als auf Etwas, was ihm ohnehin gebührt; und alle Creatur, wissen wir, gehört Gott schon ursprünglich zu eigen. Eine Darbringung muß es also seyn, welche durchaus keine Schuldigkeit für den Gottmenschen ist. Wollte er sich also z. B. in der Art Gotte darbringen, daß er sich vollkommen dem göttlichen Willen unterwürfe, Gott unverbrüchlich Gehorsam hielte: so würde dieß keine satisfactorische Kraft haben, weil dieß Etwas ist, was Gott von jedem vernünftigen Wesen fordern kann. Wohl aber würde die Opferung seines Lebens, die Hingabe desselben in den Tod eine solche Darbringung seyn; denn diese ist Gott nicht berechtigt, von ihm zu fordern, weil er eben kein Sünder ist [1]). Und dieses Opfer würde drittens auch in so fern am Besten

1) Oportet eum majus aliquid habere, quam quicquid sub Deo est, quod sponte det et non ex debito Deo. — Hoc autem nec sub illo, nec extra illum inveniri potest. — In ipso igitur inveniendum est. — Aut igitur seipsum, aut aliquid de se dabit. — Dare (autem) se non poterit Deo, aut aliquid de se, quasi non habenti ut suus sit; quoniam omnis creatura Dei est. — Sic ergo — ponet se ad honorem Dei, aut aliquid de se, quo modo debitor non erit. — Si dicimus, quia dabit seipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati: non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Omnis enim rationalis creatura debet hanc obedientiam Deo. — Alio itaque modo oportet ut det seipsum Deo aut aliquid de se. — Videamus, si forte hoc sit vitam suam dare sive ponere animam suam sive tradere seipsum morti ad honorem Dei. Hoc enim ex debito Deus non exiget ab illo etc.

zur Sühne für die Sünde sich eignen, als es qualitativ derselben entspricht. Hat nämlich der Mensch aus Lust gesündigt, so muß er durch Schmerz büßen, und ist es ihm leicht geworden, sich von dem Teufel besiegen zu lassen zu Gottes Unehre, so muß es ihm um so schwerer werden, ihn zu besiegen zu Gottes Ehre. Das Bitterste und Schwerste aber, dem sich der Mensch freiwillig und ohne alle Schuld unterziehen kann, ist der Tod. Und besteht die Sünde dem innersten Wesen nach in einem Raube an Gott, ist sie eine Selbst-entziehung im Verhältnisse zu Gott, so muß die Sühne eine Schenkung an Gott, eine Selbst-hingebung seyn, und da läßt sich wieder keine stärkere, keine völligere denken, als ein Gehen in den Tod um Gottes willen [1]). Soll also der Gottmensch für die Sünde der Menschheit genugthun, so muß er nicht nur die menschliche Natur überhaupt, er muß auch die Leidens- und Sterbensfähigkeit derselben theilen, jedoch nicht in Folge einer Schuld oder einer Naturnothwendigkeit, sondern in vollkommenster Freiwilligkeit [2]).

---

1) Si homo per suavitatem peccavit: annon convenit, ut per asperitatem satisfaciat? Et si tam facile victus est a diabolo, ut Deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset: nonne justum est, ut homo satisfaciens Deo pro peccato tanta difficultate vincat diabolum ad honorem Dei, ut majori non possit? Annon est dignum, quatenus qui se sic abstulit Deo peccando, ut se plus auferre non posset, sic se det Deo satisfaciendo, ut magis se non possit dare? — Nihil autem asperius aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem; et nullatenus seipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius.

2) Talem — oportet eum esse, qui pro peccato hominis satisfacere volet, ut — nec ex necessitate moriatur, quoniam

Uebrigens ließe sich, bemerkt hier Anselm, diese völlige Gleichheit mit allen andern Menschen auch noch auf andere Weise begründen, z. B. durch seine Bestimmung, ihr Vorbild zu werden. Denn da er die Menschen allerdings auch durch Lehre und Vorbild auf den rechten Weg zurückführen soll, so könnte er ihnen kein Beispiel der Sanftmuth, Geduld und Treue bis in den Tod geben, wäre er nicht auch leidens- und sterbensfähig [1]). Doch will Anselm diese andern Gründe nicht urgiren, weil die geschichtliche Kunde von dem wirklichen Gottmenschen sie besser an die Hand giebt, als jede bloß begriffliche Deduction. Dagegen erörtert er in c. 12 und 13 zwei Fragen, die ihm Boso vorlegt. Wenn nämlich der Gottmensch Leiden und Tod, also überhaupt das menschliche Ungemach auf sich nimmt: theilt er dann wohl auch unser Elend oder fühlt er sich unglücklich (miser)? Nein, sagt Anselm; denn so wenig ein commodum, das mir wider meinen Willen zu Theil wird, mich glücklich macht, so wenig kann ein incommodum, das ich völlig freiwillig und um eines edlen Zweckes willen übernehme, mich unglücklich machen [2]). Zweitens: wenn

---

erit omnipotens; nec ex debito, quia nunquam peccator erit; et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit (vgl. S. 507).

1) Quis enim explicet, quam necessarie, quam sapienter factum est, ut ille, qui homines erat redemturus et de via mortis — docendo reducturus, cum hominibus conversaretur, et in ipsa conversatione, cum eos doceret verbo, qualiter vivere deberent, seipsum exemplum praeberet? Exemplum autem seipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias aut contumelias aut dolores aut mortem a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent?

2) Sicut ad beatitudinem non pertinet commodum, quod habet quis contra voluntatem: ita non est miseria apprehendere

die Menschwerdung eine so vollständige ist, daß sie auch die Annahme unserer Schwachheit (infirmitas) involvirt: theilt der Gottmensch dann auch unsre Wissensschwäche oder leidet er an unsrer ignorantia? Auch diese Frage verneint Anselm. Denn da die Menschwerdung einen bestimmten Zweck hat, so kann sie die menschliche Schwachheit nur in so weit annehmen, als es zu diesem Zwecke dient. Intellectuelle Beschränktheit würde aber dem Werke des Gottmenschen nicht nur nicht förderlich, sondern hinderlich seyn. Denn vollkommene Weisheit ist nur bei vollkommenem Wissen denkbar, und wie könnte der Gottmensch Glauben fordern, wüßten die Menschen, daß seine Erkenntniß ihre Schranken hätte? Wüßten sie es aber nicht: welchen Werth könnte diese Beschränktheit für ihn selber haben? Nur was wir erkennen, kann auch Gegenstand unsrer Liebe seyn; soll also der Gottmensch das Gute vollständig lieben, so muß er es auch vollständig erkennen, und um es vollständig zu erkennen, muß er es auch vollständig von dem Bösen zu unterscheiden wissen, also auch das Böse vollständig kennen. Welches Gebiet bliebe also übrig, das ihm nicht offen stehn müßte? [1]) Für die Jahre der Reife ist nun wohl auch Boso geneigt dieß zuzugeben; aber sollen wir

---

sapienter nulla necessitate aliquod incommodum secundum voluntatem.

1) Si nihil amatur, nisi quod cognoscitur: sicut nihil erit boni, quod non amet, ita nullum bonum erit, quod ignoret. Bonum autem nemo perfecte novit, nisi qui illud a malo scit discernere. Hanc quoque discretionem nullus scit facere, qui malum ignorat. Sicut igitur ille, de quo loquimur, omne perfecte sciet bonum, ita nullum ignorabit malum. Omnem igitur habebit scientiam, quamvis eam publice in hominum conversatione non ostendat.

schon in der Kindheit den Gottmenschen uns intellectuell so begabt denken? Auch da, sagt Anselm, würde jede Unwissenheit nur ein Mangel seyn, von dem sich kein Zweck absehn ließe; denn der einzige Fall, wo sie etwas Heilsames ist, wenn sie nämlich Böses verhindert, kann bei ihm niemals angenommen werden [1]). In jedem Momente seines Lebens wird der Gottmensch vielmehr seinem innersten Selbst nach Gott und daher auch göttlicher Kraft und göttlicher Weisheit voll seyn [2]).

In c. 14 kehrt nun Anselm wieder zu seinem näheren Thema zurück. Noch fragt es sich nämlich, ob denn der Tod des Gottmenschen auch quantitativ als eine Leistung von solchem Werthe betrachtet werden kann, daß er das Heer der menschlichen Sünden nicht nur auf-, sondern überwiegt; zumal da sich früher (I, 21) gezeigt hat, daß zur Sühnung auch nur der allergeringsten Sünde selbst eine Reihe von Welten nicht hinreicht. Diesen Werth sucht Anselm Boso'n dadurch zu Gemüthe zu führen, daß er ihn fragt, was er wohl thun würde, wenn er nur die Wahl hätte, entweder den Gottmenschen zu tödten, oder alle Sünden der Welt auf sein Haupt zu nehmen. Natürlich erwiedert Boso, daß er lieber alle nur möglichen Sünden auf

---

1) Ignorantiam — non poterit (Deus) assumere sapienter, quia nunquam est utilis, sed semper noxia; nisi forte cum per eam mala voluntas — ab effectu restringitur. Nam etsi aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet, quia scientiae bonum aufert.

2) Ex quo homo ille erit, plenus Deo semper ut seipso erit; unde nunquam erit sine ejus potentia et fortitudine et sapientia.

sein Haupt nehmen, als diese Eine begehen würde[1]). Diese Eine überragt dir also alle andern, fährt Anselm fort, und warum, da doch jede Sünde gewissermaaßen gegen den Gottmenschen gerichtet ist? Boso: Deßhalb, weil alle andern Sünden nur indirect gegen ihn gerichtet sind und direct gegen Etwas, was unter ihm steht, seiner Macht unterliegt, was er jeden Augenblick wiederherstellen und heilen kann; diese Eine Sünde aber geht gegen ihn selbst, gegen seine Person an, und so unvergleichlich hoch diese über allem Andern steht, so hoch steht auch jene Sünde über allen andern Sünden[2]). Gut, versetzt Anselm; dann wirst du aber auch einsehn, welchen Werth das Leben des Gottmenschen haben muß. Denn ist die Vernichtung desselben die größte Sünde, welche sich denken läßt, so muß es selbst das größte Gut seyn[3]), und ist die Sünde um so hassenswerther, je mehr sie Sünde, ein Gut also um so liebenswerther, je mehr es Gut ist, so muß das Leben des Gottmenschen das Theuerste, Köstlichste seyn, was es giebt. Folglich muß auch die Darbringung dieses Lebens — und das ist ja das Gehen des Gottmenschen in den Tod —

1) Quod non solum de occisione ejus, sed et de qualibet parva laesione, quae illum tangeret, respondere me existimo debere.

2) Quoniam peccatum, quod in persona ejus fit, incomparabiliter superat omnia illa, quae extra personam illius cogitari possunt — — violationi vitae corporalis hujus hominis nulla immensitas vel multitudo peccatorum extra personam Dei comparari valet.

3) Si esse ejus tam bonum est, quam mala est ejus destructio: plus est bonum incomparabiliter, quam sint ea peccata mala, quae sine aestimatione superat ejus interemtio.

eine satisfactorische Kraft haben, welche weit über alle Schwere der Schuld wiegt; es muß keine Sünde geben, welche nicht durch dieselbe getilgt, d. h. um derselben willen vergeben werden könnte [1]), und selbst die Tödtung des Gottmenschen — die geschichtlich wirkliche — wird durch dieselbe gesühnt oder ein peccatum veniale werden (wie Anselm in c. 15 hinzufügt), weil sie unwissentlich geschehen ist. Denn wissentlich ist sie gar nicht begehbar. Es gilt vielmehr da das Wort des Apostels (I Cor. 2, 8): „Hätten sie (die verborgene Weisheit Gottes) erkannt, sie würden nimmer den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben" [2]).

Anselm ist nunmehr am Ziele seiner Abhandlung angelangt. Steht es nämlich fest, daß Vergebung der Sünden ohne eine vollgültige Satisfaction nicht möglich ist, diese Satisfaction aber nur von einem Gottmenschen geleistet werden kann, und zwar nur dadurch, daß derselbe stirbt: nun, so haben wir — Christum gefunden, der ja eben der wahre Gottmensch ist, und von dem wir wissen,

---

1) A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B. Immo plus potest in infinitum. A. Vides igitur, quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur. — Si ergo dare vitam est mortem accipere: sicut datio hujus vitae praevalet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis.

2) Tantum namque differunt scienter factum peccatum, et quod per ignorantiam fit, ut malum, quod nunquam facere possent pro nimietate sua, si cognosceretur, veniale sit, quia ignoranter factum est. Deum enim occidere nullus homo unquam scienter saltem velle posset; et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari possunt peccata, proruerunt.

daß er der Welt durch seinen Tod die Vergebung der Sünden erworben hat.

Boso bittet aber nun noch um Erläuterung einiger Nebenpuncte.

Zuerst nämlich wirft er die Frage auf, die wir schon aus unserm vorigen Capitel kennen, indem sie später Anselmen zu der Abfassung des l. de conceptu virginali et originali peccato bewogen hat (s. S. 444, vgl. S. 541 A. 2) — die Frage, wie Gott die menschliche Natur ohne Sünde habe annehmen können, da er sie doch nur aus dem sündigen Geschlechte annehmen konnte. Denn so rein es auch bei der Empfängniß des Gottmenschen hergegangen sey, so habe er doch das menschliche Wesen nur von seiner Mutter entlehnen können, und die sey von dem Loose aller Kinder Adam's nicht ausgenommen gewesen [1]). Nun gesteht zwar Anselm, daß er hier am Liebsten auf die göttliche Weisheit sich berufe, der es an Mitteln und Wegen auch für dieses Wunder nicht werde gefehlt haben, wenn ihr einmal das große, das alle Erkenntniß übersteigende Wunder der Erlösung nicht zu schwer fiel [2]). Dennoch versucht er eine

---

1) Nam licet ipsa hominis ejusdem conceptio sit munda et absque carnalis delectationis peccato: virgo tamen ipsa, unde assumptus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt.

2) Quippe mirabilius Deus restauravit humanam naturam, quam instauravit. Aequaliter enim utrumque Deo facile est; sed homo, antequam esset, non peccavit, ut fieri non deberet; postquam vero factus est, peccando meruit, ut quod et ad quod factus est perderet; quamvis non perdiderit omnino quod factus erat, ut esset, qui puniretur, aut cui Deus misereretur; neutrum enim

Erklärung, indem er auf die Universalität der Versöhnungskraft des Todes Christi hinweist, die ebenso die Menschheit vor, wie die Menschheit nach ihm umfasse, so daß er also auch Diejenige, in deren Schooße er Fleisch und Blut annehmen wollte, schon im Voraus von der Sünde habe reinigen können. Zur Erläuterung dieser rückwirkenden Kraft des Todes Christi bedient er sich des bekannten Vergleichs der Menschheit mit einem Volke, welches gegen seinen König sich empört hat, einen Einzigen ausgenommen, der dem Könige so theuer ist, daß derselbe sich entschließt, um eines Liebesdienstes willen, den dieser Eine für die Schuldigen übernimmt, die Letzteren zu begnadigen. Gesetzt nun, es könnten nicht Alle auf Einmal den König um Verzeihung bitten, sondern dieser ließe zwar jenen versöhnenden Act zu einer bestimmten Zeit erfolgen, die Einzelnen aber, welche auf Grund desselben um Gnade flehn, nur nach und nach herantreten, um derselben theilhaftig zu werden: würde er da nicht auch schon vorher Denen, welche im Vertrauen auf diesen ihm nahn, seine Gnade zuwenden können? Gleicherweise erstreckt sich die Wirksamkeit des Versöhnungswerkes Christi nicht minder durch die Jahrhunderte vor ihm, wie durch die Jahrhunderte nach ihm [1]). Und diese rückwirkende Kraft desselben

---

horum fieri posset, si in nihilum redactus esset. Tanto ergo mirabilius Deus illum restituit, quam instituit, quanto hoc de peccatore contra meritum, illud non de peccatore nec contra meritum fecit. Vgl. S. 378 f.

1) Secundum hanc similitudinem, quoniam non potuerunt omnes homines, qui salvandi erant, praesentes esse, quando redemptionem illam Christus fecit: tanta fuit vis in ejus morte, ut

müssen wir um so mehr annehmen, als wir uns keinen Moment der Geschichte denken können, wo die Absicht Gottes mit dem Menschen nicht in Erfüllung gegangen, wo also nicht wenigstens Einzelne an Christum gläubig und so (in Hoffnung) selig geworden wären [1]). Denn da die gesammte Schöpfung auf den Menschen angelegt ist, so würde die Schöpfung überhaupt ihren Zweck nicht erfüllt haben, hätte die Menschheit den ihrigen nicht erfüllt, und ohne die Versöhnung hätte ihn diese in der That nicht erfüllt. Folglich ist es undenkbar, daß es einen Zeitpunct gegeben habe, wo die Versöhnung nicht wirklich ihre Heilskraft bewiesen hätte, und selbst von den Urältern des Geschlechts müssen wir daher vermuthen, daß sie an ihr Theil gehabt haben, wenn dieß auch in der Schrift nicht ausdrücklich berichtet wird [2]). So gehörte nun auch die h. Jungfrau zu Denen, die durch den Gottmenschen schon vor seiner zeitlichen Erscheinung gereinigt wurden, und in eben dieser Reinheit ist er von ihr empfangen worden, weßhalb man auch sagen kann, daß er die Rein-

---

etiam in absentes vel loco vel tempore ejus protendatur effectus. (Vgl. den Ausspruch I, 20, daß Niemand selig werde, nisi qui aut exspectaverunt Christum, antequam veniret, aut credunt in eum, postquam venit).

1) „In Hoffnung", denn nulla anima, heißt es etwas später, ante mortem Christi paradisum coelestem ingredi potuit.

2) Videtur enim invonveniens, quod Deus vel uno momento permiserit humanum genus, et ea, quae fecit propter usum eorum, — quasi frustra extitisse. Nam aliquatenus in vanum esse viderentur, quamdiu non ad hoc, propter quod maxime facta essent, viderentur subsistere. — Necesse est (ergo) semper aliquem ad praedictam reconciliationem (sine qua factus esset vane omnis homo) pertinentem fuisse.

heit seiner Menschheit nicht ihr, sondern nur sich selbst verdankt [1]).

Allein nun wirft Boso eine neue Frage auf (c. 17). Konnte nämlich der Gottmensch nur dann als ein Mensch ohne Sünde empfangen werden, wenn seine Mutter durch seinen zukünftigen Tod schon im Voraus entsündigt wurde, so war es ja eine Nothwendigkeit, daß er starb; denn er konnte dann nicht nicht-sterben, weil er ohne seinen Tod gar nicht hätte existiren können; und wie läßt sich dann noch die Freiwilligkeit seines Todes behaupten? Auf die selbe Weise, versetzt Anselm, wie wir früher (II, 10) es für eine Unmöglichkeit erklärten, daß der Gottmensch sündigte, und doch — die volle Verdienstlichkeit seiner Sündlosigkeit behaupteten. Nur in so fern war nämlich die Sünde eine Unmöglichkeit bei ihm, als der Gottmensch niemals sündigen wollen konnte, und weil er nun das Nicht-sündigen-wollen-können nur von sich selber, nur durch einen Act seiner Selbstbestimmung haben konnte, so mußten wir es für etwas durchaus Freies halten und folglich ihm durchaus zum Verdienste rechnen. Ebenso war nun auch das Am-Leben-bleiben des Gottmenschen nur in so fern eine Unmöglichkeit, als derselbe nie den Willen hegen konnte, am Leben zu bleiben, und weil somit diese Unmöglichkeit eine lediglich durch seinen Willen gesetzte war, so schließt sie die Freiwilligkeit seines Todes durchaus nicht aus [2]). Allein beide Fälle sind keineswegs identisch, ent-

1) Quoniam matris munditia, per quam mundus est, non fuit nisi ab illo, ipse quoque per se ipsum et a seipso mundus fuit.

2) Dubitandum non est, quia semper habuerit potestatem

gegnet Boso. Denn die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Sündigens hing freilich lediglich von seinem Willen ab; was aber das Am-Leben-bleiben betrifft, so konnte er dieß nicht, auch wenn er es wollte, indem er sonst eben so gut auch nicht hätte seyn können, was er war: dieser sündenrein empfangene Mensch. Jedoch ohne oder wider seinen Willen wirst du ihn nicht gestorben seyn lassen, erwiedert Anselm, gesetzt auch, er hätte aus dem von dir angegebenen Grunde sterben müssen. Nur Das also würde daraus folgen: er habe sterben wollen müssen, wenn er einmal Mensch geworden war. Boso: Nun ja, eben Beides, das Sterben und das Sterbenwollen, erscheint mir als eine Nothwendigkeit. Anselm: Da frage ich dich nun aber: war denn die Menschwerdung nicht selbst schon ein freier Act? bestimmte sich nicht Gott der Sohn lediglich aus sich selbst dazu? Boso: Ja; aber was Gott will, kann doch nicht nicht-geschehn! Anselm: Nur der Mensch also, meinst du, habe sterben müssen; allein haben wir nicht gesehn, daß der Wille dieses Menschen, als des Gottmenschen, der Wille Gottes selbst war? und muß also nicht von ihm, was vom Willen Gottes, gelten: daß es kein Müssen für denselben gab?[1]) Boso: Allerdings; aber wenn er denn doch nur unter der Bedingung Mensch werden konnte, daß er hinterher wirklich

---

servandi (vitam), quamvis nequiverit velle servare, ut nunquam moreretur; et quoniam hoc a seipso habuit, ut scilicet velle non posset, non necessitate, sed libera potestate animam suam posuit.

1) Quoniam — voluntas Dei nulla necessitate facit aliquid, sed sua potestate, et voluntas illius fuit voluntas Dei, nulla necessitate mortuus est, sed sola sua potestate.

starb, so konnte doch dieß sein Sterben nicht ausbleiben, wenn er einmal Mensch geworden war! Anselm: Warum konnte es aber nicht ausbleiben? Weil es so sein Wille war, muß Boso gestehn. Nun: folgt denn dann nicht, daß das Sterben-müssen nur in seinem Sterben-wollen seinen Grund hatte? [1]). Doch, da Boso noch immer nicht davon lassen kann, daß es eine Nothwendigkeit gewesen sey, das Sterben des Gottmenschen, so erörtert Anselm in c. 18a nun etwas ausführlicher, in welchem Sinne hier von Nothwendigkeit und Unmöglichkeit die Rede seyn könne. Daß beide Kategorieen nur uneigentlich auf Gott angewandt werden können, hatte er schon in c. 5 gesagt. Denn der göttliche Wille würde nicht der absolute seyn, unterläge er irgend einem Müssen oder Nicht-können. Umgekehrt hängt vielmehr alles Müssen und Nicht-können von ihm ab; denn nur, weil Gott es will, wird etwas nothwendig oder unmöglich; für sein Wollen selbst aber giebt es schlechterdings keine Nothwendigkeit und Unmöglichkeit [2]). Dieser Schein entsteht nur durch die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens, kraft deren er allerdings Das, was er einmal geschehen läßt, nicht kann ungeschehen oder nicht-

1) Si — idcirco non potuit non mori, quia vere moriturus erat, et ideo vere erat moriturus, quia hoc ipse sponte et immutabiliter voluit: sequitur, illum non ob aliud non potuisse non mori, nisi quia immutabili voluntate voluit mori.

2) Deus improprie dicitur aliquid non posse aut necessitate facere. Omnis quippe necessitas et impossibilitas ejus subjacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. Nihil enim est necessarium aut impossibile, nisi quia ipse ita vult; ipsum vero aut velle aut nolle aliquid propter necessitatem aut impossibilitatem, alienum est a veritate.

geschehend machen; aber leicht erhellt, daß dieß eine Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit ist, welche aus seinem Willen resultirt, nicht demselben vorangeht [1]). Und zweitens ist zu bemerken (worauf Anselm schon in c. 10 und früher hingewiesen hatte), daß Können nicht immer eine Macht und Nicht-können nicht immer eine Ohnmacht ist, sondern daß es sich sehr oft gerade umgekehrt verhält, wie z. B. wenn es sich um das Posse oder Non posse vinci handelt; denn das Posse drückt hier vielmehr die Abhängigkeit von der Macht eines Andern aus. Wohl läßt sich daher ein Nicht-können von Gott aussagen, aber eben nur in dem Sinne, daß es keine Macht giebt, die bewirken könnte, daß er Das thäte, wovon wir sagen, daß er es nicht thun könne [2]). Und ebenso verhält es sich mit dem Müssen (wie denn Nothwendigkeit und Unmöglichkeit überhaupt Correlata sind; denn Alles, was seyn muß, kann nicht nicht-seyn, und umgekehrt): auch dieß läßt sich nur

---

1) Es ist zwar wahr: cum Deus facit aliquid, postquam factum est, jam non potest non esse factum, sed semper verum est factum esse; nec tamen recte dicitur impossibile Deo esse, ut faciat quod praeteritum est non esse praeteritum; nihil enim ibi operatur necessitas non faciendi aut impossibilitas faciendi, sed Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immutabilem, sicut est, esse vult. Ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit, antequam fiat, non possit non esse futurum, non tamen ulla est in eo faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas, quia sola operatur in eo voluntas.

2) Nulla (ergo) negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille quod negatur posse.

in so fern von Gott aussagen, als alles Andere genöthigt ist, ihm zu dienen, und verhindert, ihm zu widerstreben [1]). Und hienach ist es nun auch zu verstehen, wenn wir sagen, der Gottmensch habe nicht nicht-sterben oder nicht nicht-sterben-wollen können. Nur die Unwandelbarkeit seines Willens zu sterben, und daß nichts ihn in diesem Willen wankend machen konnte, wird damit bezeichnet, und hiemit unstreitig eine potentia, keine impotentia bezeichnet, weil vielmehr die Wandelbarkeit eine impotentia seyn würde [2]). Ein Müssen aber im strengen Sinne des Worts kann man dieß so wenig nennen, als davon die Rede seyn kann, wenn ein Mensch ein Versprechen mit der selben Freiheit, mit der er es gegeben hat, auch hält, mag er auch zu dessen Halten vielleicht genöthigt werden können; denn das eigentliche Agens ist doch immer sein Wille (vgl. II, 5) [3]). Und gilt dieß schon von einem Menschen: wie vielmehr von Gott, dessen Handeln schlechterdings nur von seinem Willen abhängt, und wo selbst die Möglichkeit einer Nöthi-

1) Non intelligitur, quod sit in illo (in Deo) necessitas aut cogens aut prohibens, sed significatur, quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere et cogens non facere contra hoc, quod de Deo dicitur.

2) Non significatur in illo ulla impotentia servandi aut volendi servare vitam suam immortalem, sed immutabilitas voluntatis ejus, qua se sponte fecit hominem ad hoc, ut in eadem voluntate perseverans moreretur, et quia nulla res potuit illam voluntatem mutare. Plus enim esset impotentia quam potentia, si posset velle mutare voluntatem, quam prius immutabilem esse voluit.

3) Non enim necessitate aut impotentia fieri vel non fieri dici debet aliquid, ubi neque necessitas neque impotentia quidquam operantur, sed voluntas.

gung (oder Hemmung) hinwegfällt[1]). — Uebrigens, setzt Anselm hinzu, konnte auch die h. Jungfrau an den Tod des Gottmenschen nur als an einen freiwilligen glauben; denn sie mußte aus dem Propheten wissen: Oblatus est, quia ipse voluit (Jes. 53, 7). Und wie die Weissagung es verkündigt hatte, so mußte es auch in Erfüllung gehn: der Tod des Gottmenschen mußte ein freiwilliger seyn. Solltest du dich aber hier wieder an dem „Müssen" stoßen, so laß dir gesagt seyn, daß nicht die Wahrheit der Weissagung die Ursache davon war, daß dieser Tod so erfolgte, sondern das So-erfolgen dieses Todes die Ursache von der Wahrheit der Weissagung. Denn die Behauptung: er mußte so erfolgen, weil die Weissagung ihn so verkündigt hatte, sagt im Grunde nichts weiter aus, als: er mußte so erfolgen, weil er eben wirklich so erfolgte. Dieß ist aber eine von der Wirklichkeit abhängige, nicht die Wirklichkeit setzende Nothwendigkeit, oder eine necessitas sequens, keine necessitas praecedens, wie Anselm sich ausdrückt, und diese beiden Nothwendigkeiten sind gar wohl zu unterscheiden; denn nur die letztere ist eine zwingende, weil bewirkende Nothwendigkeit, die erstere aber eine selbst erst bewirkte[2]). Sage ich z. B.: der Himmel muß sich bewegen,

---

1) Multo magis necessitas aut impotentia nequaquam nominandae sunt in Deo, qui nihil, nisi quod vult, facit, et cujus voluntatem nulla vis cogere aut prohibere valet.

2) Si dicitur: necesse erat ut voluntate sola moreretur (Deus-homo), quia vera fuit fides sive prophetia, quae de hoc praecesserant: non est aliud, quam si dicas, necesse fuisse ita futurum esse, quoniam sic futurum erat; hujusmodi autem necessitas non cogit rem esse, sed esse rei facit necessitatem esse.

so meine ich ein eigentliches Müssen; denn ich will dann ausdrücken, daß ein Naturgesetz dieß so mit sich bringe. Behaupte ich aber, du müssest reden, weil du eben redest, so soll dieß gar keinen Zwang bedeuten, welcher über dich ausgeübt würde, sondern es soll nur heißen, du könnest nicht nicht-reden, wenn du einmal redest. Diese letztere Nothwendigkeit hat Aristoteles im Sinne, wenn er sagt, daß Alles, was geschehe, nicht auch nicht-geschehen könne und folglich geschehen müsse, womit die Möglichkeit, daß es doch auch nicht geschehen könne, keineswegs aufgehoben seyn soll [1]). Nur diese Nothwendigkeit ist gemeint, wenn von einem In-Erfüllung-gehen-müssen der Weissagung die Rede ist, und nur diese Nothwendigkeit ist überhaupt von Allem, was der Herr gethan und gelitten hat, auszusagen. Denn ein Geschehen-müssen war es nur in so fern, als es eben wirklich geschah, und die einzige wahre Nothwendigkeit, warum es geschah, war der Wille des Herrn; diesem Willen selbst aber ging durchaus keine Nothwendigkeit voran, das heißt: hätte er nicht gewollt, es wäre nicht geschehn [2]). Er selbst war es, der sein Leben in den

---

Est namque necessitas praecedens, quae causa est, ut sit res; et est necessitas sequens, quam res facit.

1) Haec est illa necessitas, quae (ubi tractat Aristoteles de propositionibus singularibus et futuris, d. h. de interpret. c. 9, Boëth. Opp. p. 244. 362) videtur utrumlibet (die Möglichkeit einer doppelten Entscheidung) destruere, et omnia esse ex necessitate astruere.

2) Ideo enim necessitate fuerunt, quia futura erant, et futura erant, quia fuerunt, et fuerunt, quia fuerunt; et si vis omnium, quae fecit et quae passus est, veram scire necessitatem: scito, omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Vo-

Tod gab; Keiner konnte es von ihm nehmen; nur Er hatte die Macht, es zu lassen, und die Macht, es wieder zu nehmen, wie er selbst sagt (Joh. 10, 18).

Noch Einen Punct wünscht Boso jetzt erläutert zu sehn. Daß die Darbringung dieses Lebens das einzige Mittel war, uns mit Gott zu versöhnen, steht fest. Warum es nun aber gerade auf diese Weise, nämlich so, daß der Gottmensch sich um der Gerechtigkeit willen tödten ließ, dargebracht werden mußte, ist noch zu begründen. Davon liegt der Grund, sagt Anselm (c. 18b), in der ethischen Abzweckung, die dieß Leben hatte. Es sollte uns nämlich zugleich zum Vorbilde dienen, und diese Bedeutung sollte auch das Leiden und Sterben des Gottmenschen haben. Es sollte zeigen, daß der Mensch um keines Ungemachs, keiner Schmerzen willen auch nur einen Finger breit von dem Pfade der Gerechtigkeit abweichen dürfe. Aber hatten nicht schon Viele vor Christo, hatte nicht noch kurz zuvor Johannes der Täufer ein Beispiel gegeben, daß man um der Wahrheit willen selbst den Tod nicht zu scheuen habe? fragt Boso. Allein Keiner, erwiedert Anselm, hatte sterbend Gotte etwas dargebracht, was er nicht doch einmal nothwendig hätte verlieren müssen, und Alle hatten mit ihrem Tode im Grunde nur eine Schuld bezahlt. Der Gottmensch dagegen brachte sein Leben dar, ohne irgend dazu genöthigt zu seyn, und ohne damit für sich selbst eine Schuld zu bezahlen. Ein Beispiel vollkommener Hingebung hat daher nur Er gegeben [1]). Doch hieran

luntatem vero ejus nulla praecessit necessitas. Quare si non fuerunt, nisi quia ipse voluit: si non voluisset, non fuissent.

1) Ille multo magis dedit exemplum (obedientiae usque ad

knüpft Boso eine weitere Frage. Konnte nämlich der Gottmensch dieß Beispiel höchster Hingebung nur geben, wenn er starb, und wußte er — was er ja ohne Zweifel wußte — daß es Gott wohlgefälliger war, wenn er dieß Beispiel gab, als wenn er es nicht gab: war dann der Tod nicht eine moralische Nothwendigkeit, war er nicht Pflicht für ihn? Diese Frage beantwortet Anselm, der dieselbe schon einmal berührt hatte (I, 9, 10, s. S. 503 ff.), mit der Hinweisung auf den Unterschied zwischen schlechthinniger und bedingter Pflicht. Schlechthinnige oder unbedingte Pflicht kann nur das Gebotene seyn. Auf das Erlaubte dagegen läßt sich der Pflichtbegriff nur sehr uneigentlich anwenden; denn in Beziehung hierauf überläßt es Gott eben dem Willen der Creatur, was sie thun will oder nicht. Er gewährt ihr diese Freiheit, um ihr die Möglichkeit eines eigentlichen Verdienstes zu gewähren. Denn allerdings ist die Verzichtleistung auf das Erlaubte das Höhere, weil die Creatur dann recht eigentlich von dem Ihren — von Dem nämlich, was in ihre Macht gestellt ist — Gotte etwas darbringt. Aber Pflicht kann man diese Verzichtleistung nicht nennen; es läßt sich vielmehr auch von Dem, welcher das Erlaubte thut, d. h. nicht darauf verzichtet, behaupten, daß er Gottes Willen, also seine Pflicht thue, weil es ihm eben Gott völlig anheimgegeben hat[1]). Ohne Zweifel ist z. B. die Virginität das

mortem) — qui, cum nullatenus aut pro se indigeret, aut cogeretur pro aliis, quibus nihil nisi poenam debebat, tam pretiosam vitam, immo seipsum, tantam scilicet personam, tanta voluntate dedit.

1) Quamvis creatura nihil habeat a se: quando tamen illi Deus concedit, aliquid licite facere et non facere, dat illi ita

Höhere gegen die Ehe; denn sie ist eine freie Entsagung, die der Mensch sich um Gottes willen auferlegt. Aber Pflicht ist sie nicht; vielmehr thut auch Der, welcher heirathet, was er soll, weil es eben in Beziehung hierauf kein Gebot giebt [1]). Mit dem Begriffe: Pflicht verhält es sich überhaupt, wie mit dem Begriffe: Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, d. h. er wird sehr oft am unrechten Orte angewandt. Wer sähe z. B. nicht ein, daß, wenn es heißt: die Armen sollten von den Reichen unterstützt werden, das Sollen (Debere) nicht auf die Seite der Armen, sondern auf die der Reichen fällt; oder, wenn man sagt: Deus debet praeesse omnibus — daß da der Sinn ist: Omnia debent illi subesse? So kann nun auch in Beziehung auf das Erlaubte nur uneigentlich von einem Debere gesprochen werden; denn das Erlaubte ist gerade das unter kein Sollen Gestellte; man kann daher sagen: Das, was der Mensch wolle, solle er thun [2]). Auf diese Weise war nun auch Leiden und Sterben nur in so fern ein Sollen

suum esse utrumque, ut, licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate, sed sive faciat quod melius est, sive alterum, debere facere dicatur quod facit, et si facit quod melius est, praemium habeat, quia sponte dat quod suum est.

1) Nam cum virginitas melior sit conjugio: neutrum tamen ab homine determinate exigitur; sed et qui conjugio uti, et qui virginitatem servare mavult, quod facit, debere facere dicitur. Nemo enim virginitatem sive conjugium dicit eligi non debere; sed dicimus, quia quod mavult homo — hoc debet facere; et si virginitatem servat, pro spontaneo munere, quod offert Deo, praemium exspectat. — Sic quidem — non debet homo virginitatem ex debito, sed si mavult, debet uti conjugio.

2) Ita quando vult aliqua creatura facere quod suum est facere et non facere, dicitur debere facere, quia quod ipsa vult debet esse.

für den Herrn, als es eben sein Wille war; kein Sollen aber, weil es Gott nicht von ihm verlangte. Denn der menschlichen Natur nach hatte er von der göttlichen das volle Recht der Verfügung über sein Leben empfangen; der Person nach aber hatte er ohnehin Alles, was er hatte, von sich selbst, so daß er nach keiner Seite hin etwas schuldig war (debebat)[1]. So sehr war er vielmehr in dieser Beziehung der göttlichen Majestät theilhaftig, daß man sagen kann, er habe sich nicht minder zu seiner eigenen Ehre, als zu der des Vaters und des h. Geistes, dargebracht; weil er eben Ein Gott mit dem Vater und dem Geiste war[2]). Dennoch will Anselm auf dieser Rede nicht bestehn, da der kirchliche Sprachgebrauch sie nicht kenne, und die Sache selbst lebendiger zum Herzen spreche, wenn der Sohn gleichsam nur auf unserer Seite stehe.

In jener Freiwilligkeit ist nun auch die Verdienstlichkeit seines Leidens begründet, fährt Anselm fort (c. 19). Daher konnte der Vater ein solches Geschenk nicht uner-

---

1) Dominus Jesus, cum mortem sustinere voluit: quoniam suum erat et pati et non pati, debuit facere quod fecit, quia quod voluit fieri debuit, et non debuit facere, quia non ex debito. (Vgl. S. 86 A. 1.) Nempe quoniam ipse idem est Deus et homo, secundum humanam quidem naturam — sic accepit a divina — esse suum quicquid habebat, ut nihil deberet dare nisi quod volebat; secundum personam vero sic a seipso habebat quicquid habebat, et sic perfecte sibi sufficiens erat, ut nec alii quidquam retribuere deberet, nec, ut sibi retribueretur, dare indigeret.

2) Honor utique ille totius est Trinitatis; quare quoniam idem ipse est Deus Filius Dei, ad honorem suum seipsum sibi sicut Patri et Spiritui Sancto obtulit, i. e. humanitatem suam Divinitati suae, quae una eadem trium personarum est.

wiedert lassen[1]). Nun konnte aber die Erwiederung nur entweder in einem Gegengeschenke, oder in dem Erlasse einer Forderung bestehn[2]). Allein Alles, was des Vaters ist, ist auch des Sohnes von Anfang an; und welche Schuld gäbe es, die demselben erlassen werden könnte? Für sich selbst also kann der Gottmensch keinen Lohn empfangen. Aber wenn er nun, was er für sich verdient hat, einem Andern zuwenden will: könnte der Vater es diesem Andern verweigern, oder könnte er überhaupt etwas gegen eine solche Zuwendung haben? Dieß ist nicht denkbar; denn über Das, was der Sohn verdient hat, muß er auch vollständig als über sein Eigenthum verfügen können[3]). Und wem könnte er nun passender die Frucht seines Werkes zuwenden, als Denen, um deretwillen er es eben unternommen hat: seinen Ahnen und seinen Brüdern, die er unter dem Drucke ihrer Sündenschuld seufzen sieht, und die er zu Nachfolgern erst dann erhalten kann, wenn sie an seinem Verdienste Theil erlangen?[4]) Wie es nun diese anzufangen haben, um an demselben Theil zu erlangen, und wie sich zu verhalten, wenn sie daran Theil erlangt haben: darüber giebt uns die h. Schrift fast auf jeder Seite Anweisung, und das will Anselm hier nicht weiter ausführen.

---

1) Alioquin aut injustus esse videtur (Pater), si nollet (retribuere), aut impotens, si non posset: quae aliena sunt a Deo.

2) Qui retribuit alicui: aut dat quod ille non habet, aut dimittit quod ab illo potest exigi.

3) B. Immo et justum et necessarium intelligo, ut, cui voluerit dare Filius, a Patre reddatur; quia et Filio quod suum est dare licet, et Pater quod debet non nisi alii reddere potest.

4) Frustra quippe imitatores ejus erunt, si meriti ejus participes non erunt.

Wohl aber macht er darauf aufmerksam (c. 20), wie die göttliche Gnade und Barmherzigkeit, die bisher vor der Gerechtigkeit ganz zu verschwinden schienen, jetzt in ihr volles Licht und in vollen Einklang mit der letztern treten. Denn nicht nur, daß es reine Gnade war, wenn Gott selbst auf Erden erschien, um Das zu vollbringen, was allein den Menschen zu vollbringen oblag [1]) — kann es etwas Barmherzigeres geben, als wenn zu dem Sünder, auf dem die Verdammniß lastet, und der nicht hat, womit er sich loskaufe, der Vater sagt: da hast du meinen Eingebornen, gieb Ihn für dich; und der Sohn selbst: nimm mich, und kaufe dich los? [2]) Und stimmt es nicht doch auch völlig mit der Gerechtigkeit, wenn uns Gott eine Schuld erläßt, die bezahlt, ja die mehr als bezahlt ist? —

Aus der Art und Weise nun aber, wie diese Versöhnung zwischen Gott und den Menschen zu Stande gekommen ist, ergiebt sich zugleich die Unmöglichkeit, daß das Selbe in Beziehung auf die gefallenen Engel geschehe (c. 21) [3]). Denn erstens müßte dann Gott, wie Mensch, so auch Engel werden, und doch könnte auch ein Gott-Engel seine Genossen nicht wahrhaft vertreten, weil die Engel nicht Ein Geschlecht, wie die Menschen, bilden, so daß da auch Keiner für den Andern einstehn kann, son-

1) Deus — non egebat, ut de coelo descenderet ad vincendum diabolum, neque ut per justitiam ageret contra illum ad liberandum hominem; sed ab homine Deus exigebat, ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret.

2) Quasi enim hoc dicunt, quando nos ad christianam fidem vocant et trahunt.

3) Vgl. S. 444.

dern Jeder nur für sich steht [1]). Zweitens sind die Engel nicht durch fremde Versuchung, sondern lediglich durch eigene Entscheidung gefallen, müßten also auch lediglich durch sich selbst, ohne fremde Hülfe, wieder aufstehn, sollten sie die Stellung erlangen, welche ihnen bestimmt war, wenn sie nicht gefallen wären [2]). Wie sehr daher auch das Verdienst Christi nicht bloß die Schuld der Menschen, sondern auch die der gefallenen Engel überragt: es kann diesen doch nicht zu Gute kommen, weil die Bedingung für seine Zurechnung fehlt.

Mit der Versicherung Boso's, daß die Beantwortung der Frage nach dem Warum der Menschwerdung ihm zugleich die Wahrheit des gesammten Inhalts der h. Schrift verbürge, da der Gottmensch es sey, der das Neue Testament stifte und das Alte bestätige [3]), schließt endlich in c. 22 unser Werk.

Ueberblicken wir nun dasselbe, so giebt sich wohl leicht dessen innere Structur zu erkennen. Wie nämlich die Ein-

---

1) Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturae, non debuit relevari (s. S. 540): ita nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturae, quoniam non sunt ejusdem generis, sicut homines. S. S. 391 A. 2.

2) Sicut ceciderunt nullo alio nocente ut caderent: ita nullo alio adjuvante resurgere debent — aliter enim in dignitatem, quam habituri erant, non possunt restitui, quoniam sine alieno auxilio per potestatem suam, quam acceperant, stetissent in veritate, si non peccassent.

3) Per unius quaestionis, quam proposuimus, solutionem, quicquid in Novo Veterique Testamento continetur, probatum

leitung (I, 3—10) und besonders der Schluß derselben (s. S. 508), dann der Schluß der ganzen Abhandlung (II, 15, S. 555) zeigt, ist die Aufgabe, die sich Anselm gestellt hat, die Nachweisung des Zusammenhangs zwischen dem Tode Christi und der Vergebung der Sünden. Den erklärenden Schlüssel für dieses Problem findet er in dem Begriffe, von dem seine Theorie mit Recht den Namen führt: in dem Begriffe der Satisfaction, und hienach zerfällt das Werk — abgesehn von der Einleitung (I, 3—10) und einem Nachtrage (II, 16—22) — in drei Theile. Zuerst wird die Nothwendigkeit einer Satisfaction überhaupt erwiesen, d. h. gezeigt, wie dieselbe die nothwendige Bedingung für die Vergebung der Sünden ist (I, 11—19); dann, daß der Mensch — rein auf sich selbst gestellt — außer Stande ist, diese Satisfaction zu leisten (I, 20—24); und endlich drittens, daß nur ein Gottmensch, und zwar nur dadurch, daß er stirbt, sie leisten kann (II, 1—15): womit denn in der That der Causalzusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Vergebung der Sünden als ein in der Sache selbst begründeter sich darstellt.

Das Erste also, wovon Anselm ausgeht, ist die Unmöglichkeit einer Vergebung der Sünden, ohne daß für dieselben genuggethan wird — die Unmöglichkeit einer schlechthinnigen oder einer solchen Vergebung der Sünden, die

---

intelligo. Cum enim — ipse idem Deus-homo Novum condat Testamentum, et Vetus approbet: sicut ipsum veracem esse necesse est confiteri, ita nihil, quod in illis continetur, verum esse potest aliquis diffiteri.

diese ohne Weiteres als ungeschehen betrachtet; und diese Unmöglichkeit wieder beruht ihm darauf, daß die Sünde ein wirklicher Eingriff in die göttliche Weltordnung, ja ein Attentat auf Gott selbst ist, was also auch Gottes Gegenwirkung nothwendig herausfordert. Wollen wir daher die Theorie Anselm's recht verstehen lernen, so werden wir mit der Erläuterung dieses Puncts zu beginnen und von ihm aus den weitern Verlauf der Argumentation zu verfolgen haben.

Die Schöpfung ist nicht bloß um ihrer selbst, sondern auch um Gottes willen da: dieß ist der Fundamentalsatz Anselm's. Denn als eine Offenbarung Gottes soll sie auch das Bild Gottes in sich darstellen oder der Reflex seiner Herrlichkeit werden. Alle Dinge sind daher zu Gottes Lobe geschaffen, sollen seinen Ruhm verkündigen, seine Ehre erzählen. Für diesen Zweck ist Alles in der Welt eingerichtet; die Gliederung, das System, die Ordnung der Dinge beruht darauf. Denn jedes Geschöpf soll, indem es die ihm gestellte Aufgabe vollzieht, auch dem Ganzen dienen, d. h. an seinem Theile dazu beitragen, daß das Universum diese Stätte wird, da die Ehre Gottes wohnt. Die vernünftige Creatur aber nimmt die oberste Stelle in diesem Systeme ein; denn in dem Denken und Wollen der Creatur will der absolute Geist zumal sich spiegeln. Das Denken soll ihn immer reiner, immer wahrer erkennen, der Wille immer freier, immer freudiger ihm gehorchen. Die vernünftige Creatur ist daher im eminenten Sinne zum Bilde Gottes erschaffen; von ihr hängt daher auch vorzugsweise die Realisirung des absoluten Endzwecks der Welt: der Ehre Gottes, ab. Denn

weil die gesammte Schöpfung in ihr culminirt, ist der Einklang aller Dinge zum Preise Gottes an ihr Verhalten geknüpft [1]). Eben hieraus folgt nun aber auch, daß die Sünde, d. h. der Abfall der vernünftigen Creatur von ihrer Bestimmung, die Auflehnung derselben wider Gott, nämlich die Verneinung des göttlichen Willens als desjenigen, welchem der creatürliche zu gehorchen, von welchem er sich bestimmen zu lassen hat, eine (wenn ich so sagen darf) metaphysische Bedeutung hat, d. h. nicht bloß die vernünftige Creatur, sondern alle Creatur, ja den Schöpfer selbst angeht. Denn was ist die Sünde hienach anders, als Läugnung des Rechts, welches Gott auf den Gehorsam der Creatur hat, also Antastung der göttlichen Herrschaft? und ist nicht diese Herrschaft das oberste Princip der gesammten Weltordnung? ist also nicht die Sünde ein Angriff auf diese Ordnung überhaupt? Freilich sucht sie dieselbe zunächst nur in Beziehung auf die vernünftige Creatur zu beseitigen; aber da diese an der Spitze aller Creatur steht, da die gesammte Schöpfung auf sie angelegt ist, so kann die vernünftige Creatur nicht von ihrer Bestimmung abfallen oder Gottes Ordnung in Beziehung auf sich zerstören, ohne daß die Schöpfung überhaupt ihren Zweck verfehlt, außer Ordnung geräth [2]). Und da nun der Zweck der gesammten Schöpfung die Ehre Gottes ist, da sie zur Verherrlichung des Schöpfers dienen soll, so wird auch dieser selbst davon mitbetroffen, wenn die Creatur seiner Absicht mit ihr entgegentritt, wenn sie das Bild, das

1) Vgl. S. 262 A. 1.

2) Vgl. bes. II, 16. S. 558.

er aus ihr wiederstrahlen sehen will, entstellt und verzerrt. Statt erhöht, sieht er dann seinen Ruhm verkürzt: ja er sieht seine Geltung als Schöpfer überhaupt bedroht, wenn die Creatur ihm Trotz bieten darf, weil sie sich neben, ja über ihn erhebt, sobald sie — Autonomie anstrebt[1]). Kurz: die Sünde reicht weiter, als die Sphäre ihres Ausgangspuncts; sie zieht die gesammte Schöpfung, ja den Schöpfer selbst in Mitleidenschaft: sie gefährdet die Harmonie des Universum's und tastet das Majestätsrecht Gottes selber an.

Aber hebt nicht Anselm diese tiefste Grundlage seiner Theorie wieder auf, wenn er sagt, daß die Ehre Gottes — unverletzlich sey? So meinen Viele[2]). Allein er unterscheidet deutlich an der betreffenden Stelle (I, 15, s. S. 513) eine doppelte Sphäre, in der diese Ehre waltet, oder eine doppelte Ehre Gottes selbst: die immanente und die transeunte. Und das versteht sich: die immanente Ehre, die Majestät des absoluten Geistes in ihm selbst, kann keinen Abbruch und keinen Zuwachs erleiden; diese ist so unwandelbar, wie der absolute Geist selbst, denn es gilt von ihr, was von allen andern göttlichen Eigenschaften, daß sie mit dem Wesen Gottes zusammenfällt, wie denn auch Anselm ausdrücklich sagt, in höchster Instanz sey Gott selbst seine Ehre. Aber diese immanente Ehre strahlt nun auch aus, theilt sich mit, geht in und an die Creatur über; stellt sich in der Schönheit, der Ordnung, dem κόσμος des Universum's dar, und zumal in der Ebenbildlichkeit mit

---

1) Vgl. S. 510 A. 2.

2) Z. B. Baur in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 172.

Gott, welche die vernünftige Creatur schmückt. Und hier nun, d. h. in der Sphäre der Relativität, des Wechsels und des Wandels, wird die an und für sich unverletzliche zur verletzlichen; hier tritt die Möglichkeit einer Trübung und Entstellung derselben ein. Denn eben weil sie sich hier der Creatur anvertraut, weil sie in und durch diese zur Erscheinung kommen will, weil sie jene Ebenbildlichkeit, wie Anselm einmal im Monologium sagt (c. 68, s. S. 174), dem Geschöpfe wohl ein- und auf-prägt, dieses aber sie erst ausprägen soll, weil sie also zunächst etwas Potentielles ist, dessen Actualisirung von dem Geschöpfe, von der eigenen freien Thätigkeit des Geschöpfes abhängt: so kann es auch zu dem Gegentheile der Actualisirung, also zu einer Entehrung Gottes, statt zur Ehrung, kommen. Und so gewiß es nun Gott mit der Schöpfung auf diesen Wiederschein seiner immanenten Glorie abgesehn hat: so gewiß ist er bei der Herstellung oder Nicht-Herstellung desselben betheiligt, so gewiß muß es ihn berühren, ob das Geschöpf diese seine Absicht erfüllt oder nicht. Wie sein Wohlgefallen, muß also das Geschöpf auch sein Mißfallen erregen, wie ihn erfreuen, auch ihn betrüben können; sonst gäbe es gar kein lebendiges Wechselverhältniß zwischen Beiden [1]). So unverletzbar und unantastbar daher auch Gottes Ehre an und für sich seyn mag: innerhalb der Creatur ist sie nichtsdestoweniger antastbar und verletzbar, in voller Wirklichkeit verletzbar. Es würde wirklich um Gottes Ehre, wirklich

1) Nur ist alles Anthropopathische θεοπρεπῶς zu verstehen. Amans, nec aestuans; zelans, et securus es. Poenitet te, et non doles. Irasceris, tranquillus es. Medit. XIV, 1.

um die absolute Ordnung der Dinge geschehen, könnte die Sünde mit ihrer Absicht durchdringen, nämlich den Eigenwillen der Creatur zum herrschenden erheben. Sie würde dann Gott in der That entthronen und die Weltordnung umkehren.

Also die erscheinende, die in der Creatur erscheinende Ehre Gottes ist allerdings verletzbar: hierüber „schwankt" Anselm nicht im Geringsten[1]). Weil jedoch diese transeunte Ehre der Reflex der immanenten, und die immanente unverletzbar ist, so versteht es sich nicht minder, daß Gott seine Ehre auch da, wo sie wirklich verletzbar ist, dennoch nicht verletzen lassen darf, d. h. der Verletzung entgegentreten muß. Und hiemit gelangen wir erst zu dem innersten Quellpuncte der Anselmischen Theorie. Diese entspringt nämlich eben aus der Antinomie, daß die Ehre Gottes an und für sich unverletzlich ist, nichtsdestoweniger aber durch die Sünde wirklich verletzt wird. Was hieraus zunächst gefolgert werden könnte, daß Gott die Sünde überhaupt nicht zulassen, d. h. nicht entstehen lassen dürfte, sieht Anselm als dadurch abgeschnitten an, daß die Möglichkeit der Sünde (wie wir aus seinen frühern Werken wissen, und wie er auch in diesem, bei Gelegenheit der Untersuchung über die Sündlosigkeit des Gottmenschen, II, 10, s. S. 545, wiederholt) — die nothwendige Bedingung creatürlicher Spontaneïtät ist, und daß daher Gott auch die Actualisirung dieser Möglichkeit nicht hindern kann, weil die letztere sofort zur Unmöglichkeit werden

---

1) Wie Baur meint a. a. O.

würde, wollte er dieß thun [1]). In so weit muß also Gott allerdings permissiv zur Sünde sich verhalten. Er muß es dem Geschöpfe gestatten, daß es sich wider ihn auflehnt, daß es ihm an die Ehre tastet, daß es seine Ordnung zu zerstören trachtet. Aber weiter darf das permissive Verhalten Gottes zur Sünde nicht gehen. Denn kann er auch die Intention, den Conat des Geschöpfes, ihm seine Ehre zu nehmen oder seine Ordnung zu zerstören, nicht hindern, so darf er doch den Conat nicht zur Ausführung gelangen, d. h. seine Ehre nicht bis dahin verletzen lassen, daß sie wirklich aufgehoben würde. Er muß also gegen den Conat reagiren oder seine Ehre wahren, wenn sie angegriffen wird. Denn zunächst nur ein Angriff auf seine Ehre ist die Sünde. Der Angriff aber würde zur wirklichen Vernichtung derselben führen, ließe Gott die Sünde hingehn, träte er ihr nicht entgegen. Was also aus jener Antinomie oder aus dem Widerspruche, in welchem die Sünde als eine wirkliche Verletzung der göttlichen Ehre mit der innern Unverletzlichkeit derselben steht, vor Allem folgt, ist die Unmöglichkeit einer bloßen Vergebung der Sünde, d. h. einer solchen Vergebung, die im Grunde eben nur das Hingehn-lassen derselben wäre. Denn dann würde Gott seine Ehre in der That vernichten lassen; er würde es ruhig hinnehmen, daß das Geschöpf ihm sein oberstes Herrscherrecht streitig machte; er würde sich seiner Absolutheit begeben. Und wie dieß die höchste Ungerechtigkeit gegen sich selbst wäre — Gott ist es sich selbst schuldig, auf seine Ehre zu halten; denn ist er der Absolute,

1) Vgl. S. 439.

so fordert sein Recht, daß er auch als solcher gilt, und so hat er diese seine Absolutheit auch gegen jeden Beeinträchtigungsversuch zur Geltung zu bringen [1]) —, so wäre es auch die höchste Ungerechtigkeit gegen die Creatur; denn er würde es dann für gleichgültig erklären, ob das Geschöpf ihm nun auch wirklich die Ehre giebt oder nimmt; er würde den Gehorsam und den Ungehorsam desselben auf Eine Linie stellen; kurz: er würde handeln, als ob es gar nicht sein Wille wäre, von dem Geschöpfe geehrt zu werden, als ob dieß gar nicht das oberste Gesetz der Weltordnung und die höchste Aufgabe der vernünftigen Creatur wäre; er würde dieß sein Gesetz, diese seine Ordnung verläugnen [2]). Also eine Vergebung der Sünde, die die Verläugnung dieses seines Willens, die die Preisgebung der göttlichen Ehre wäre — und das würde die schlechthinnige Vergebung derselben seyn, denn diese würde mit der Duldung oder Nichtbeachtung derselben zusammenfallen — eine solche ist mit der Gerechtigkeit Gottes, gegen sich selbst sowohl, als gegen die Creatur, unvereinbar [3]).

Das Nächste vielmehr, was die Wahrung der göttlichen Ehre der Sünde gegenüber fordert, ist deren Bestrafung. Denn ist die Sünde recht eigentlich Empö-

---

1) S. I, 13 S. 511 f.

2) S. I, 12 S. 510 f.

3) So sehr sieht Anselm eine solche Vergebung der Sünde als eine innere Unmöglichkeit an, daß er einmal die Frage aufwirft, ob nicht auch das Geschöpf selbst das Bedürfniß haben müsse, seine Sünde erst bezahlt, d. h. für dieselbe genuggethan zu sehn, ehe es sie vergeben haben wolle, und daß er es jedenfalls für unmöglich erklärt, auf eine solche schlechthinnige Vergebung hin, ohne eine wahre Tilgung der Schuld, wirklich selig zu werden. I, 24. S. S. 532.

rung gegen Gott, ist sie der Versuch des Geschöpfes, sich zu seinem eigenen Herrn zu machen, also Gottes Herrschaft abzustreifen, folglich auch zu brechen, zu stürzen: so gilt es, daß diese sich behaupte, und zwar gerade an dem Geschöpfe behaupte, welches sich gegen sie auflehnt. Es gilt also, diesem seine Abhängigkeit von Gott zum Bewußtseyn zu bringen, und wodurch anders könnte dieß geschehen, als durch — Entziehung? Denn soll das Geschöpf erkennen, selbst wider Willen erkennen, daß es nichts durch sich, sondern Alles nur durch Gott ist und hat, und daß es daher auch Gott als seinen Herrn zu ehren, Ihm mit Allem, was es ist und hat, zu dienen hat: so muß ihm genommen werden, was ihm verliehen ist, so muß es seine Blöße und Ohnmacht, sein creatürliches Nichts zu empfinden bekommen. Bei dem vernünftigen Geschöpfe wird jedoch diese Entziehung nicht Seyn oder Leben zu betreffen haben — denn Seyn und Leben theilt dasselbe auch mit andern Geschöpfen —, sondern es wird ihm gerade Dasjenige genommen werden müssen, was sein höchstes Gut und sein eigenster Besitz als vernünftiges Geschöpf ist, und dieß ist die Anwartschaft auf die Gemeinschaft des Schöpfers selbst, die es in Bestimmung und Anlage in sich trägt, die Anwartschaft auf die volle Genüge und Befriedigung, die allein in dieser Gemeinschaft, in dem Theilhaben an Gott selbst, zu finden ist, kurz die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit [1]). Dem vernünftigen Geschöpfe wird daher seine Abhängigkeit von Gott, seine innerste Bedürftigkeit als Geschöpf, nicht besser zum Bewußt-

1) Vgl. S. 430 f.

seyn gebracht werden können, als wenn ihm diese Anwartschaft genommen, wenn ihm ewige Entbehrung Gottes, ewige Unseligkeit zu empfinden gegeben wird. Oder hätte das Geschöpf diese Strafe etwa nicht verdient? Ist nicht auch die Sünde eine Entziehung, ein Raub an Gott? ist sie nicht recht eigentlich Selbst-entziehung, d. h. Entziehung der eigenen Person, da ja das Geschöpf, wenn es Gotte den Gehorsam, d. h. die Verfügung über die eigene Person, verweigert, ihm diese selbst verweigert? Demgemäß kann nun auch die Strafe nur in einer Selbst-entziehung, Selbst-versagung von Seiten Gottes bestehn. Das Geschöpf muß eben völlig sich selbst überlassen, völlig auf sich selbst gestellt werden, um die Consequenz seines eigenen Thuns zu erfahren, und die kann dann nur jenes äußerste Darben seyn, das die nothwendige Folge dieser Isolirung von Gott ist [1]. Indem es nun aber dieses Darben empfindet, dient es, wenn auch wider Willen, der Ehre Gottes. Denn nicht nur sieht es sich außer Stande, sich selbst zu beseligen, was es mit der Sünde ursprünglich beabsichtigte, sondern es muß auch zugeben, daß es der Herrschaft Gottes nicht entgehen kann, selbst wenn es sich von derselben losreißt, daß diese auf ihm lastet, selbst wenn es sie abwirft. In der That wahrt also Gott durch die Strafe seine Ehre, d. h. nöthigt selbst das widerstrebende Geschöpf zur Anerkennung seiner Herrschaft. Er beugt es unter sich, wenn es sich nicht beugen will. Er erweist sich als seinen Herrn, selbst wenn es dieß bestreitet. Und so ist denn die Strafe ohne Zweifel das Nächste, womit Gott der Sünde entgegen-

---

1) Vgl. S. 178.

zutreten und die versuchte Kränkung seiner Ehre zurückzuweisen hat [1]).

Aber wenn nun der selbe Zweck auch auf anderem Wege erreichbar ist? — So viel leuchtet wenigstens auf der Stelle ein, daß die Strafe die göttliche Herrschaft eben nur an dem Geschöpfe, daß sie sie wider den Willen desselben aufrechterhält und geltend macht. Muß da nicht die Frage entstehn, ob sie sich nicht auch mit dem Willen des Geschöpfes, ja durch dasselbe aufrechterhalten und geltend machen lasse? Um so mehr muß diese Frage entstehn, als es das vernünftige, das mit Spontaneïtät begabte Geschöpf ist, um dessen Stellung und Verhalten zu Gott es sich handelt! Sollte dieß nicht, wie es mit seinem Willen die göttliche Herrschaft zu brechen versucht hat, so auch mit seinem Willen sie wiederaufzurichten im Stande seyn? und zwar nicht bloß leidend, sondern auch handelnd? Denn bei der Strafe — dieß ist der zweite Punct, der sogleich in die Augen springt — verhält sich das Geschöpf bloß passiv; es erleidet, Gott aber verhängt die Strafe, und wider Willen kann es freilich auch nicht anders, als in dieser Weise, Gott die Ehre geben. Aber sollte es sie ihm nicht auch activ geben können? sollte es nicht möglich seyn, daß es ebenso, wie es handelnd gegen Gott sich empört hat, handelnd unter Gott sich beugt? sollte es die Sünde nur büßen, sollte es sie nicht auch sühnen können? In der Spontaneïtät des Geschöpfes muß jedenfalls die Möglichkeit einer Wahrung der göttlichen Ehre auch auf diesem

---

1) Vgl. die Hauptstelle I, 14 (S. 512); dann I, 7 (S. 500), I, 11 (S. 509), I, 15 (S. 514 f.).

Wege liegen. Und hiezu kommt noch als dritter Punct, daß die Strafe zwar allerdings eine restitutio in integrum ist, aber nur eine negative. Denn nur dadurch stellt sie die göttliche Herrschaft wieder her (oder erhält sie sie aufrecht), daß sie dem Versuche des Geschöpfes, dieselbe zu verneinen, zu vernichten, eine Gegenverneinung entgegenstellt, welche diesen Versuch vernichtet. Gott versagt nämlich dem Geschöpfe die Befriedigung, die es mit der Emancipation von der göttlichen Herrschaft bezweckte, und stellt dadurch diesen Versuch als eitel und nichtig dar, macht die Sünde zu Schanden, indem er sie ihres Zwecks verfehlen läßt. Aber sollte die Aufhebung der Sünde nicht auch auf einem anderen Wege, sollte sie nicht auch durch eine entsprechende Bejahung zu Stande kommen können? sollte es nicht möglich seyn, daß das Geschöpf durch eine um so tiefere Huldigung gegen Gott wiedergutmacht, was es durch die frühere Auflehnung wider ihn verschuldet hat? Jeder Schade kann ja ersetzt, jedes Deficit gedeckt werden; sollte also nicht eine positive Gegenleistung im Stande seyn, an die Stelle der Verfehlung, die die Sünde ist, zu treten, und dieselbe aufzuheben, zu tilgen? Eine solche Gegenleistung ist nun eben die „Genugthuung", von der Anselm handelt, und in der er die einzige Möglichkeit erblickt, wie es ohne Strafe zu einer Salvirung der göttlichen Ehre — der Sünde gegenüber — kommen kann. Er versteht darunter eine freiwillige, active, positive Leistung an Gott, die die Sünde compensirt, d. h. deren Schuld mit ihrem Werthe aufwiegt. Und weil so der göttlichen Ehre gleichsam ersetzt wird, was ihr die Sünde entzogen (oder doch zu entziehen versucht) hat, so geschieht

ihr durch eine solche Leistung „genug", und so bedarf es dann keiner weitern Reaction gegen das ihr gerecht werdende Geschöpf. Die Strafe wird also dann gleichsam überflüssig, und es tritt die Möglichkeit einer Vergebung ein.

Aber worin wird nun diese sühnende Genugthuung bestehen müssen? Drei Stücke sind es, die Anselm urgirt [1]). War die Sünde eine Entziehung, ein Raub an Gott, so wird natürlich die Genugthuung vor Allem Restituirung des Geraubten seyn müssen, und da es ein Ehrenraub war, welchen jene beging, so wird diese eine Ehr-erbietung, Ehr-erweisung seyn müssen. Näher aber ist es die Ehre Gottes, wie sie in der Schönheit und Harmonie, in der Ordnung des Universums, insbesondre in dem Gehorsam, der Gerechtigkeit des vernünftigen Geschöpfes zur Erscheinung kommen sollte, wogegen jene sich vergangen hat. Folglich wird die Genugthuung in der Wiederherstellung eben dieses Gehorsams, dieser Gerechtigkeit, dieser Ordnung, überhaupt in der Erfüllung alles Dessen, was Gott mit dem Menschen beabsichtigte, bestehen müssen, und da nun die göttliche Absicht mit dem Menschen noch über ihn selbst hinaus, da sie auf die Consummation der Schöpfung überhaupt, nämlich auf die Herstellung und Vollendung eines Reiches Gottes in ihr ging, so wird die Genugthuung sich auch hierauf erstrecken, die göttliche Absicht auch in dieser Beziehung verwirklichen müssen [2]). Die volle Wiederauf-

---

1) S. I, 11 S. 508 f., und dann weiter I, 20—23, S. 523 ff.; II, 10—14, S. 542 ff.

2) Vgl. bes. I, 23.

richtung der Herrschaft Gottes in der Welt, und zumal in dem Willen des Menschen selbst, wird also das Erste seyn, was zu leisten ist. Aber eben nur das Erste, das Allernächste wird dieß seyn; denn freilich kann die Restitution der ursprünglichen Ordnung für sich so wenig genügen, die Schuld ihrer Destitution zu sühnen, daß Anselm ihr wohl auch die satisfactorische Kraft geradezu abspricht [1]). Ist nämlich die Ehrung Gottes durch Erfüllung seines Willens schon an sich die Bestimmung und folglich auch die Pflicht des Menschen, so ist sie der Mensch Gott schuldig, und so thut er nur, was er soll, wenn er Gott diese Ehre erweist. Die bloße Leistung einer Pflicht aber kann nicht die Schuld, welche in der Versäumniß derselben liegt, tilgen, die Bezahlung einer Summe, die ich ohnehin zu zahlen habe, nicht ein Deficit decken, welches auf mir lastet. Folglich kann auch die vollkommenste Erfüllung des göttlichen Willens nicht wiedergutmachen, was durch die Uebertretung desselben gefehlt worden ist. Und so ist zwar diese Erfüllung die nothwendige Voraussetzung der zu leistenden Genugthuung; das eigentlich Satisfacto-

---

1) Vgl. II, 11 S. 549. Nur darf man hieraus nicht etwa schließen, als ob sie nach ihm gar kein Requisit der Satisfaction wäre, wie dieß z. B. E. Schwarz thut in s. diss. de satisfact. Chr. ab Anselmo Cant. exposita (Gryph. 1841) p. 21. 26. Denn bei genauerer Vergleichung von I, 22. 23 mit der Hauptstelle I, 11 wird sich die Bedeutung auch dieses Moments nicht verkennen lassen. Auch heißt es z. B. II, 19 s. f. ausdrücklich: (Ab homine) Deus exigebat, ut (diabolum vinceret et) qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret. Desgleichen II, 21: Homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum qui mori posset, per cujus justitiam Deo restitueretur, quod per peccatum hominis perdiderat.

rische ist aber erst ein Zweites. Zu der Rückgabe des Geraubten muß nämlich noch ein Mehreres, muß ein Plus kommen, welches eben das Deficit deckt, das in meiner Rechnung vorhanden ist. Denn habe ich Jemand an Leib und Leben, an Hab' und Gut, an Namen und Ehre gekränkt, so kann es nicht hinreichen, daß ich ihm nur Das zurückerstatte, was ich ihm genommen habe, sondern es muß auch die Kränkung selbst gesühnt, Schadenersatz geleistet, Schmerzensgeld bezahlt werden, und das kann nur durch eine Summe geschehen, welche mehr beträgt, als der nächste Verlust, welchen ich ihm zugefügt habe [1]). Im Verhältnisse zu Gott kann es also nicht genügen, daß der Mensch Gott die Ehre wiedergiebt, die er ihm entzogen hat, sondern er muß ihn auch noch darüber hinaus, er muß ihn überschwänglich ehren; nicht ein einfacher Gehorsam kann genügen, um für den geschehenen Ungehorsam einzutreten, es muß ein verdoppelter, potenzirter Gehorsam seyn. Ueberboten muß die Schuld werden, soll sie getilgt werden. Eine Aufopferung an Gott also muß die Genugthuung seyn, deren positiver Werth noch weit höher reicht, noch weit schwerer wiegt, als der negative der Schuld. Und endlich wird die Genugthuung eine völlig freiwillige Leistung seyn müssen, d. h. eine solche, die in keiner Weise Pflicht ist, oder die Gott kein Recht hat zu fordern. Denn jede Leistung, die nur die Erfüllung einer Pflicht ist, kann (wie wir so eben sahen) wohl für sich selbst, aber nie für einen anderweitigen Mangel einstehn. Auf die Deckung eines solchen aber kommt es gerade an; folglich

1) S. S. 509 A. 2.

wird es einer Leistung bedürfen, die eben nicht eine Pflicht erfüllt, sondern eine freie Darbringung oder gleichsam Schenkung an Gott ist.

Erwägen wir nun aber diese drei Erfordernisse nur etwas näher, so ergiebt sich alsbald, was Anselm mit so unerbittlicher Schärfe im zweiten Haupttheile seiner Schrift (I, 20—24, s. S. 523 ff.) auseinandersetzt, daß der Mensch, der sündige Mensch sie unmöglich erfüllen kann.

Schon aus seiner Stellung zu Gott überhaupt, aus seiner geschöpflichen Stellung folgt nämlich, daß er nicht leicht etwas thun kann, was nicht Pflicht für ihn wäre. Denn wenn er Alles, was er ist und hat, nur durch Gott ist und hat: muß er nicht dann mit Allem auch als Gottes Schuldner sich betrachten, welcher Alles nur für Gott seyn und haben darf? Kann es also ein Thun geben, worauf Gott keinen Anspruch hätte, oder das der Mensch vollbringen könnte, ohne damit zu bezahlen, was er schuldig ist? Freilich sieht Anselm das Gebiet des Erlaubten als ein solches an, auf dem es kein eigentliches Sollen (Debere) giebt, und allerdings erblickt er auf diesem Gebiete die Möglichkeit eines Handelns, welches mehr als Erfüllung einer Pflicht ist, eines solchen also, wie es die Satisfaction für die Sünde seyn soll [1]. Aber erstens ist es Gott selbst, welcher dieß Gebiet dem Menschen gleichsam freigegeben hat, so daß dessen allgemeine Verpflichtung gegen Gott dadurch nicht aufgehoben wird, und zweitens ist mit der Möglichkeit in abstracto noch lange nicht die Möglichkeit in concreto gegeben, die ihre eigenen Bedingungen

1) II, 18b, s. S. 567 ff.

erfordert. Daher sieht auch Anselm da, wo er von der Fähigkeit des Menschen, für die Sünde genugzuthun, überhaupt handelt (I, 20), von dieser Möglichkeit völlig ab; denn im Allgemeinen steht ihm, wie gesagt, der Mensch in Gottes Schuld, d. h. kann derselbe nichts thun, wozu er nicht dadurch, daß er Alles, was er ist und hat, Gotte verdankt (debet), verbunden wäre. Da nun aber nur eine Handlung, zu welcher er nicht verbunden, sondern die ein freies Geschenk an Gott ist, deckend oder sühnend für die Schuld (culpa), die er durch die Nichterfüllung seiner Pflicht sich zugezogen hat, eintreten kann, so versteht es sich, daß er überhaupt die Schuld nicht decken oder sühnen kann. Im besten Falle kann er eben stets nur seine Schuldigkeit thun; versäumt er es, handelt er gegen seine Pflicht, d. h. sündigt er, so kann er diese Versäumniß durch keine nachherige Pflichterfüllung wieder gutmachen; es bleibt dieß vielmehr eine unbezahlte, in seiner Rechnung mit Gott nicht getilgte Schuld.

Doch auch angenommen, der Mensch könnte eine solche völlig freiwillige, durchaus nicht als Pflichterfüllung von ihm zu fordernde Leistung vollbringen, so müßte dieß zweitens eine solche seyn, deren positiver Werth Das, was er durch die Sünde verbrochen hat, vollständig aufwöge, und um es vollständig aufwiegen zu können, müßte er es überwiegen. Eine Handlung also müßte es seyn von einem Verdienste, dessen Größe der der Schuld nicht nur gleichkäme, sondern sie noch überträfe. Und was für eine Größe müßte dieß sein! Denn bedenkt man, daß die Sünde nichts Geringeres ist, als der Versuch, Gott zu entthronen, da sie dessen Willen als oberstes Gesetz in der Welt um-

zustoßen sucht, so leuchtet ja in die Augen, daß es nichts Aergeres, keinen stärkern Frevel geben kann, als die Sünde. Denn als der absolute muß der göttliche Wille auch der absolut verpflichtende, und als der absolut verpflichtende auch der absolut strafbar machende seyn. Es kann also keine größere d. h. schwerere Schuld geben, als die Sünde; es muß eine unermeßliche, unendliche Schuld seyn, die sie verwirkt, und Anselm weiß daher auch die Größe dieser Schuld nicht besser zu bezeichnen, als so, daß er sagt, daß der Untergang der ganzen Welt das geringere Uebel sey im Vergleiche auch nur mit der allerkleinsten Sünde [1]). Wenn nun aber das Aufzuwiegende eine solche Größe ist: was für eine müßte dann das Aufwiegende seyn! Compensiren könnte hienach die Schuld der Sünde nur ein Verdienst, welches mehr wöge, als die ganze Welt, oder richtiger ein unendliches Verdienst; denn nur ein solches könnte die entsprechende positive Größe im Verhältnisse zu der negativen der Schuld seyn. Wie wäre aber nun der Mensch im Stande, ein solches Verdienst sich zu erwerben? wie könnte er einen Werth aufbringen, der gewissermaaßen an den Schöpfer selber reichte? Schon als Mensch, als Geschöpf muß er hierauf verzichten; wie viel mehr als gefallener, sündiger Mensch!

Doch auch abgesehn von der Größe der zu deckenden Schuld, abgesehn von der Schwierigkeit, Gotte etwas zu leisten, was nicht Pflicht ist: auch nur einfach ihm wieder-

---

1) S. S. 526. Ein malum nulli damno comparabile nennt er die Sünde I, 21, und II, 16 bezeichnet er geradezu jedes peccatum als infinitum.

zuerstatten, was ihm durch die Sünde entzogen worden ist, liegt außer dem Vermögen des Menschen. Fragen wir nämlich, was es denn ist, was die Sünde ihm entzogen hat, so ist dieß vor Allem die Verherrlichung, die er seiner Schöpferabsicht nach mit dem Menschen selbst bezweckte. Dieser sollte ja sein Ebenbild werden, sollte also, wie alle andern Eigenschaften, so insbesondre die Heiligkeit Gottes wiederstrahlen, ein Reich der Gerechtigkeit gründen, die Erde mit dem Himmel verknüpfen u. s. w. Statt dessen hat der Mensch dieser Absicht nicht nur nicht entsprochen, sondern wie zum Hohne Gottes das Gegentheil gethan: dem Teufel gehuldigt, ein Reich der Ungerechtigkeit organisirt, kurz: an seinem Theile Alles gethan, um die Absicht Gottes zu nichte zu machen. Und um so schwerer fällt dieß in die Wagschale, als die göttliche Absicht mit dem Menschen noch weiter reichte, einen allgemeinern Zweck verfolgte. Denn die Sünde ist nicht erst durch den Menschen in die Welt gekommen; es bestand schon ein Reich des Bösen, welches seinen finstern Schatten durch die ganze Schöpfung warf, weil es gleichsam den Schöpfer wegen des gefährlichen Geschenks der Freiheit verklagte, das er der Creatur verliehen hatte. Der Mensch nun sollte, wie Anselm sagt (S. 527), die Ehre Gottes gegen diese Anklage vertheidigen, indem er den Beweis lieferte, daß die Creatur, auch bei schwächerer Begabung, und selbst der Versuchung des Teufels ausgesetzt, dennoch im Stande wäre, von der Freiheit den rechten Gebrauch zu machen, nämlich für die eigene Befestigung in der Gerechtigkeit. Auch diese Absicht nun hat der Mensch zu nichte gemacht, indem er der Versuchung unterlegen ist und den Teufel,

so zu sagen, den Proceß hat gewinnen lassen. Ferner sollte der Mensch, wenn er siegreich diesen Kampf bestände, eben an die Stelle jener gefallenen Geister treten und so die Lücke ausfüllen, die durch ihren Fall in dem Reiche Gottes entstanden war: eine Absicht, die er gleichfalls vereitelt und so die Lücke nur noch klaffender gemacht hat. Wenn nun die Vereitelung aller dieser Absichten die Beeinträchtigung, der „Verlust" gleichsam ist, welchen Gott durch die Sünde erlitten hat, so versteht es sich, daß die Wiedererstattung nur in der Erfüllung eben dieser Absichten bestehen kann. Vor Allem also wird der Mensch zu erfüllen haben, was der Schöpfer mit ihm selbst beabsichtigte: er wird sich zu diesem lauteren Spiegel der göttlichen Heiligkeit, zu diesem vollkommenen Gerechten zu machen haben, welchen die Erschaffung zum Ebenbilde Gottes fordert. Und zweitens wird er diese Gerechtigkeit, um auch jene weitere Absicht Gottes zu erfüllen, zu bewähren haben im Kampfe mit der Versuchung, dem Teufel gegenüber, zu dessen „Beschämung" und zu Gottes Rächung; und zwar in einem weit schwereren Kampfe, als der erste war, da er unterlag, in einem Kampfe bis auf's Blut (per mortis difficultatem, s. S. 528 A. 1), weil, wenn es ihm wieder so leicht gemacht würde, wie das erste Mal, der Teufel doch nicht gründlich beschämt, Gottes Ehre also auch nicht vollständig aufrechterhalten würde. Denn nur dann, wenn er unter weit schwierigeren Umständen, als das erste Mal, den Teufel dennoch überwindet, kann er den Beweis liefern, daß die creatürliche Freiheit rein als solche, d. h. wie sie dieß göttliche Geschenk an die Creatur ist, an dem Falle nicht schuld ist. Und drittens wird er nun hiedurch auch

zu bewirken haben, daß die Lücke, welche in dem Reiche Gottes durch den Fall der bösen Engel entstanden war, aus der Menschheit ergänzt werden kann. Wie wäre nun aber dieß Alles dem Menschen als Sünder möglich? Als solcher ist er ja (wie wir schon mehr als Ein Mal von Anselm gehört haben) „der Sünde Knecht", d. h. kann er sich durch sich selbst der Gerechtigkeit nicht wieder zuwenden. Wie wäre er also auch nur die geringste dieser Forderungen zu erfüllen im Stande?

Kurz: bei näherer Erwägung, wie der Leistung, welche zur Satisfaction für die Sünde erfordert wird, so der Leistungs-Fähigkeit des Menschen ergiebt sich die völlige Ohnmacht desselben zu ihrer Vollbringung, und mußten wir wohl in abstracto die Möglichkeit eines solchen Ersatzmittels für die Strafe zugeben, so stellt sich dasselbe in concreto als eine Unmöglichkeit dar, und es scheint nichts Anderes übrig zu bleiben, als eben nur die Strafe. Denn entweder muß für die Sünde genuggethan werden, oder Gottes Ehre erheischt die Bestrafung derselben: dieß ist die Alternative, auf die Anselm immer wieder zurückkommt, und von der er den Menschen auch nicht durch seine Ohnmacht, für die Sünde genugzuthun, befreit werden läßt, weil diese selbst mit zu seiner Schuld gehört, als die nothwendige Folge der Sünde [1]).

Aber wie, wenn nun Gott sich entschlösse, an die Stelle des Menschen zu treten und was dem Letzteren nicht möglich ist zu vollbringen? — Das wenigstens kann keine Frage seyn: das Vermögen zu einer solchen Leistung

1) S. I, 24. S. 529 ff.

wohnt nur Gotte bei. Denn ist die Schuld, die gesühnt werden soll, eine unendliche, muß also auch die Sühne eine unendliche seyn, muß sie (mit Anselm zu reden) einen Werth haben, welcher größer ist, als die ganze Welt, muß es eine göttlich große That seyn, die allein das Werk vollbringen kann: wer anders könnte dann dasselbe vollbringen, als eben nur Gott selbst? Nicht minder aber leuchtet freilich auch ein, daß die Verbindlichkeit, es zu vollbringen, nur für den Menschen vorhanden ist. Denn nur wer die Sünde begangen hat, kann auch die Pflicht haben, sie zu sühnen. Nur der Sünder selbst also kann für die Sünde, wenn er sie nicht büßen will, genugzuthun haben. Aber wenn nun Gott — Mensch wird, und zwar in der Art und Weise Mensch wird, wie die Kirche lehrt, daß er's wirklich geworden sey? [1]). Kann es nämlich zur Genugthuung für die Sünde nur dann kommen, wenn Eine und die selbe Person gleich sehr die menschliche Verbindlichkeit, wie das göttliche Vermögen zu dem Werke theilt, so müssen Gott und Mensch zwar Eine Person werden, aber ohne aufzuhören, Gott und Mensch zu bleiben. Sie müssen also Eine Person bei voller Zweiheit der Naturen werden, und da sich nun eine solche Einswerdung nur so denken läßt, daß das Selbst der einen Natur zugleich das der andern wird, die Bewegung aber nur von der göttlichen Natur ausgehn kann, so wird deren Selbst es seyn müssen, welches auch die menschliche Natur sich anzubilden und durch diese Anbildung zu personalisiren hat [2]). Nur als Person wird

1) S. II, 6 ff. S. 537 ff.

2) Vgl. S. 307 ff.

demnach Gott Mensch werden können, als Eine Person, und dann wird es die Person des Sohnes seyn müssen, in der er Mensch wird, weil diese das Princip jener Ebenbildlichkeit ist, um deren Wiederherstellung in der Menschheit es sich handelt. Aber nicht bloß Mensch überhaupt wird der Sohn Gottes werden müssen, sondern näher ein Glied der menschlichen Familie, indem er nur dann für die Sünde der Menschheit in Wahrheit genugthun kann, wenn diese auch irgendwie an dem Werke Theil nimmt. Denn entweder muß sie selbst es vollbringen, oder doch wenigstens an der Vollbringung participiren, soll dasselbe nicht ein völlig fremder Vorgang für sie bleiben, der sie gar nicht berührt, und dessen Wirkung sie dann auch gar nicht erfahren kann. Theil nehmen aber kann sie an dem Werke nur durch Vertretung, und die Möglichkeit einer solchen gewährt eben der Familienzusammenhang der Menschheit, denn durch diesen bildet sie ein solidarisches Ganzes, worin Einer für Alle einstehn kann [1]). Der Sohn Gottes wird also auch ein Sohn Adam's werden müssen, um eben ein Familienmitglied der Menschheit zu werden. So vollständig er aber auch dem sündigen Geschlechte angehören muß, so muß er ihm doch ohne Sünde angehören, um es ent-sündigen zu können, und ohne Sünde kann er ihm nur dann angehören, wenn er ohne Sünde schon empfangen wird. Obwohl ein Sohn Adam's, wird er also doch auch der Sohn einer Jungfrau werden müssen [2]).

---

1) S. II, 21. S. 571 f. (Eben weil dieß in der Engelwelt nicht möglich ist, kann da auch keine Versöhnung stattfinden).

2) S. II, 16. S. 556 ff. Denn die Art, wie Anselm II, 8 die Empfängniß von der Jungfrau motivirt, kann (wie wir schon S. 541

Durch eine solche Menschwerdung könnte es also zu einer Genugthuung für die Sünde kommen, weil damit die Möglichkeit einer sowohl menschlichen als übermenschlichen Leistung einträte, die den oben (S. 585 ff.) aufgestellten Forderungen entsprechen könnte. Aber worin würde nun diese Leistung zu bestehen haben?

Vor Allem hätte sie Gotte wiederzuerstatten, was die Sünde ihm genommen hat. Sie hätte also die Ehre Gottes ebenso aufzurichten, als die Sünde sie in den Staub getreten hat. Und da nun die Sünde sie in den Staub getreten hat, indem das Geschöpf dem Schöpfer den Gehorsam aufgekündigt, den Dienst versagt, nämlich seinen Willen nicht mehr als das oberste Gesetz für das eigene Wollen hat gelten lassen wollen; da also die Sünde dem Schöpfer sein Anrecht an den Willen, und das heißt: an das Selbst, die Person des Geschöpfes bestritten hat; da sie Selbst-entziehung von Seiten des Geschöpfes im tiefsten Sinne des Wortes gewesen ist: so müßte die Genugthuung Selbst-hingebung seyn. Der menschliche Wille hätte sich also völlig an den göttlichen aufzugeben, völlig auf sich selbst zu verzichten. Das Höchste nun, was sich in dieser Beziehung denken läßt, ist die Aufgebung selbst des eigenen Lebens im Dienste Gottes; denn in und mit dem Leben

---

A. 2 bemerkten) nur als sehr ungenügend betrachtet werden, weßhalb er sich eben II, 16 gewissermaaßen verbessert. Allein auch die II, 16 gegebene Motivirung genügte ihm später nicht mehr, weil er das Hauptgewicht auf die Reinheit der Empfängerin, nicht auf die der Empfängniß, gelegt hatte, und so schrieb er den l. de concept. virg. et orig. pecc., um der Sache recht eigentlich auf den Grund zu kommen. S. S. 444, vgl. S. 461. (Im Obigen ist natürlich diese letzte Darstellung berücksichtigt worden).

giebt der Mensch allerdings auch sein Selbst oder seine Person hin [1]). Und um so mehr würde diese Hingebung die entsprechende Position im Verhältnisse zu der Negation der Sünde seyn, als das innerste Motiv der letztern das Trachten nach Genuß — die Lust — gewesen ist. Demgemäß hätte die Genugthuung in einer Entsagung, einem Leiden zu bestehen, und als Aeußerstes läßt sich da gleichfalls nur der Tod denken. Aber eben so sehr würde dieser Tod, da er in dem Dienste Gottes, also um der Gerechtigkeit willen, erlitten würde, die höchste That seyn; denn was Anderes könnte er dann seyn, als die letzte Spitze eines fortgesetzten Kampfs mit dem Bösen, und zwar des schwersten, welcher sich denken läßt, eines solchen nämlich, der, innerlich siegreich, doch ohne allen äußern Erfolg, ja mit stetem scheinbaren Unterliegen geführt würde? Nun sahen wir aber S. 592, daß zur vollen Wiedererstattung Dessen, was die Sünde Gott genommen hat, auch ein solcher Kampf gehören würde. Denn wenn der Mensch bestimmt war, die Ehre Gottes gerade dem Teufel gegenüber zu vertheidigen, nichtsdestoweniger aber sie ihm preisgegeben, auf das Allerschmählichste preisgegeben hat, nämlich ob es ihm gleich ein Leichtes war, dem Teufel zu widerstehen, so läßt sich eine Wiedergutmachung dieser Schmach nur durch einen um so schwerern Kampf denken, in welchem der Mensch zuletzt doch noch den Teufel überwindet, und der schwerste, wie gesagt, ist der oben beschriebene [2]). Endlich würde so auch ein höchstes Vorbild der Gerechtigkeit aufgestellt

---

1) S. II, 18b S. 566 A. 1.

2) S. II, 11 (S. 550), vgl. I, 22 (S. 527 f.).

und damit die Möglichkeit wenigstens begründet, daß die Menschheit ihm nachstreben, also auch wieder Bürger für das Himmelreich liefern könnte, die die Lücke ergänzten, welche durch den Fall des Teufels und seiner Genossen entstanden war; obwohl es richtig ist, daß zur wirklichen Nachfolge noch ein Weiteres gehört, als das bloße Vorbild [1]).

Dennoch wäre mit der Rückerstattung Dessen, was die Sünde Gott genommen hat, nur die erste Vorbedingung der Genugthuung erfüllt. Denn das rechte Verhältniß des Menschen zu Gott wäre wohl damit wiederhergestellt, damit wäre aber die Schuld, welche in der Verkehrung dieses Verhältnisses durch die Sünde liegt, keineswegs gesühnt. Zu diesem Behufe wird vielmehr, wie wir S. 587 sahen, noch ein Mehreres erfordert: ein Uebermaaß gleichsam von Gehorsam und Hingebung, um eben den Mangel an Beidem, der die Schuld des Menschen bildet, zu ersetzen, oder für den Ungehorsam und Trotz des Menschen deckend einzustehn. Dieses Plus erkannten wir aber als eine Größe, welche jede menschliche oder creatürliche Kraft überragt, weil schon die dadurch zu sühnende Schuld als eine unendliche sich darstellte. Hätte nämlich der göttliche Wille dem Menschen mehr gelten sollen, als die ganze Welt: nun, so muß er durch dessen Verletzung eine Schuld sich zugezogen haben, die die ganze Welt überwiegt, und folglich kann auch nur Gott im Stande seyn, diese aufzuwiegen. Allein wir haben ja auch aus diesem Grunde eine Menschwerdung Gottes angenommen. Und wenn nun Gott als Mensch,

---

1) S. II, 19 S. 570 A. 4. — Vgl. übrigens II, 18b (S. 566) und I, 23 (S. 529).

wenn der Gottmensch sein Leben im Dienste der Gerechtigkeit hingiebt, so wird dieß eine ganz andere Bedeutung haben, als wenn ein bloßer Mensch es thut. Hängt nämlich das Selbst, die Person, wie wir oben (S. 597) bemerkten, an dem Leben, so muß das Leben des Gottmenschen einen absoluten Werth haben; denn es wird dann das Daseyn Gottes selber, wenigstens das geschichtliche, das Daseyn Gottes in der Menschheit seyn. Und wie sich nichts Gräßlicheres denken läßt, als eine Hinwegräumung Gottes aus der Welt, so wird umgekehrt dieß Daseyn Gottes in der Welt das Köstlichste seyn, was es giebt; denn es wird die Gegenwart des absoluten Gutes selbst seyn 1). Und legt nun dieß Gut seinen Werth in die Wagschale: wird dann irgend ein anderes Gewicht, und sey es noch so groß, dagegen aufkommen können? Eine Einsetzung des Werths dieses Gutes aber wird es seyn, wenn der Gottmensch im Kampfe mit der Sünde in den Tod geht; denn setzt er dann nicht sein Leben, und mit seinem Leben sein Selbst ein? In der Einsetzung, Darbringung, Opferung dieses Lebens wird demnach auch das geforderte Mehr liegen, um die Schuld der Sünde aufzuwiegen. Denn der absolute Werth dieses Lebens wird auch die Darbringung desselben zu einer positiv-ethischen Größe erheben, die weit höher ragt, als die negativ-ethische der Sünde. Ein Opferact wird diese Darbringung jedenfalls seyn, der als solcher, als Opferact, höher ragt, wie als Raubact die Sünde. Der unendlichen Schuld wird also ein nicht nur gleich-, sondern ein noch höher-unendliches, ein über-

1) S. II, 14 S. 553 ff.

unendliches Verdienst (um mit dem Areopagiten zu reden) entgegentreten und folglich auch jene zu compensiren im Stande seyn.

Aber dieser ethische Werth und mithin auch diese Sühnkraft wird dem Tode des Gottmenschen doch nur dann zukommen, wenn derselbe etwas völlig Freiwilliges ist. Denn erfüllte der Gottmensch, indem er stirbt, nur eine Pflicht, so bezahlte er eine Schuld, und so könnte sein Tod keine Leistung seyn, die für eine andere Schuld einträte. Eine satisfactorische Leistung wird er also nur dann seyn können, wenn er keine pflichtschuldige Leistung ist. Allein als der „Sold der Sünde" kann der Tod auch in der That nie Pflicht für den Gottmenschen seyn. Eine physische Nothwendigkeit des Todes kennt nämlich Anselm nicht. In dem Wesen des Menschen ist ihm vielmehr eher umgekehrt die Unsterblichkeit begründet. Denn da derselbe nicht bloß Seele, da er auch Leib, da er die Einheit, die Totalität von Beidem ist, so kann er auch nur nach Seele und Leib oder als diese Einheit, diese Totalität, zur Seligkeit berufen seyn; mithin kann die Trennung von Beidem — und das ist ja der Tod — unmöglich zu seiner ursprünglichen Natur gehören [1]). Als vernünftiges Wesen muß er vielmehr zu ewigem seligen Leben erschaffen seyn [2]). Folglich kann der Tod nur etwas später in ihn Eingedrungenes, oder, da ein solches Eindringen nicht von Ungefähr erfolgt seyn kann, etwas über ihn Verhängtes, seinerseits also Verschuldetes seyn, und so wird wohl der

1) S. II, 2. S. 534.

2) I, 9. S. 504.

Tod nicht anders zu fassen seyn, denn als eine Strafe, die der Mensch durch seinen Fall sich zugezogen hat [1]). Dann versteht es sich aber auch, daß derselbe keinen Unschuldigen treffen, d. h. daß Gott ihn nicht über einen Solchen verhängen kann, der ihn nicht verdient, verwirkt hat. Und wenn nicht verhängen, so kann er ihn auch einem Solchen nicht zur Pflicht machen. Um so weniger kann er dieß, als der Tod nie an sich, nie direct oder unmittelbar Pflicht seyn kann, sondern immer nur mittelbar oder indirect, nämlich nur in so fern, als eine directe Pflicht sich nicht anders erfüllen läßt, als mittelst Erleidung des Todes [2]). Es muß also die Unmöglichkeit vorhanden seyn, diese Pflicht in anderer Weise zu erfüllen; sonst wird nicht der Tod, sondern die Erhaltung des Lebens Pflicht seyn. Und diese Unmöglichkeit kann nun nie für den Gottmenschen vorhanden seyn, weil dieser, da ihm die Allmacht selbst zu Gebote steht, auch stets Herr seiner Lage ist. Für den Gottmenschen wird es daher auch nie eine Pflicht zu sterben geben, selbst abgesehen von seiner Unschuld; er wird vielmehr stets berechtigt seyn, sein Leben zu bewahren; er wird es — mit Einem Worte — vollkommen in seiner Macht haben, physisch und ethisch, ob er sein Leben hingeben, oder ob er es bewahren will [3]). Und so tritt also hier die Möglichkeit einer Handlung ein, die durch schlechterdings kein Sollen (oder Müssen) erfordert wird, einer völlig freiwilligen Handlung, und die doch

---

1) II, 3. 11. S. 534. 547.

2) I, 9. S. 504.

3) II, 18b. S. 567 ff.

das Aeußerste von Gehorsam und Hingebung, ja die mehr als Gehorsam und Hingebung, die das reinste, selbstloseste Opfer ist, was sich denken läßt.

Soll es mithin zu einer Genugthuung kommen, die die Sünde wirklich vergebbar macht, so wird dieß nur durch den Tod einer solchen gottmenschlichen Persönlichkeit, wie sie bisher vorausgesetzt worden ist, geschehen können, und so ist es also allerdings eine Nothwendigkeit, daß Gott Mensch wird, wenn es zu dieser Genugthuung und in Folge davon zur Vergebung der Sünde kommen soll. Aber daß es zu dieser kommt, ist nichts weniger als eine Nothwendigkeit. Denn es bleibt nach dem Früheren auch das Andere möglich, daß Gott die Sünde nicht vergeben, sondern sie vielmehr bestrafen will, da er seine Ehre, wie wir wissen, auch auf diese Weise wahren kann. Lehrt nun das Christenthum es als eine Thatsache, daß er wirklich Mensch geworden ist, um durch seinen Tod als Mensch die Vergebbarkeit der Sünde zu begründen: woraus wird wohl diese Thatsache abzuleiten seyn? Auf keinen Fall aus der göttlichen Gerechtigkeit[1]). Denn hätte Gott diese walten lassen, d. h. hätte er nach Dem verfahren, was der Mensch verdient hatte, so hätte er über ihn so gut, wie über die gefallenen Engel, die Strafe verhängen müssen, da die Vergeltung des menschlichen Thuns von Seiten Gottes nur darin bestehen konnte, daß er ebenso dem Menschen entzog, was demselben ursprünglich zugedacht war, wie der Mensch Gotte entzogen hatte, was demselben gebührte

1) Wie Baur als die Consequenz der Anselmischen Theorie zu erweisen sucht, S. 169 ff.

(S. 582). Hat er also den Weg der Genugthuung, der Versöhnung eingeschlagen, so ist dieß nicht nur ohne, sondern wider das Verdienst des Menschen geschehn, mithin reine Gnade gewesen [1]). Aber worin hat nun dieser Gnadenact seinen Grund gehabt? Ohne Zweifel in der selben Eigenschaft, in der überhaupt das Daseyn des Menschen wurzelt: in der göttlichen Liebe. Denn bestanden hat er, teleologisch betrachtet, in der Aufrechterhaltung der schöpferischen Absicht Gottes mit dem Menschen, trotzdem daß der Mensch dieser Absicht entgegengetreten war. Folglich wird wohl in dieser Absicht, in dem göttlichen Endzwecke (der „Idee") des Menschen der nächste Grund jenes Gnadenacts zu suchen seyn. Und da nun Gott diesen Endzweck gefaßt hat, ohne des Menschen zu bedürfen [2]), da schon die Erschaffung des Menschen ein reiner Liebesact gewesen ist, und da auch der Inhalt dieses Rathschlusses (Das, was Gott mit dem Menschen bezweckt) nichts als Liebe ist — denn er hat ihn zur Theilnahme an seiner eigenen Seligkeit, zu der höchsten Selbstmittheilung also, welche sich denken läßt, erschaffen —, so kann als das Letztbewegende für Gott, warum er den Weg der Versöhnung eingeschlagen hat, nur seine Liebe betrachtet werden: eine Liebe, die als Gnade zu bestimmen ist, weil sie diese ihre Absicht mit dem Menschen aus- und durch-geführt hat trotz des Abfalls des Menschen [3]). Und von einer Nothwendigkeit dieser Aus- und Durchführung kann nur in

1) Vgl. II, 16 s. i. S. 556 A. 2.

2) II, 5. S. 536.

3) S. II, 1—4, S. 533 ff.

so fern die Rede seyn, als die göttliche Liebe mit allen andern Eigenschaften die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens theilt, so daß sie von Dem, was sie einmal beschlossen hat, nicht wieder abstehn kann. Diese Nothwendigkeit ist aber nichts Anderes als das Sich-treu- oder Mit-sich-identisch-Bleiben, die Beständigkeit dieser Liebe, steht also mit deren Freiheit in keinem Widerspruche [1]). Schließlich kann somit allerdings gesagt werden, daß das Wesen Gottes der letzte Grund von Allem ist, aber eben nur in so fern, als dieß Wesen Liebe, nicht in so fern, als es Gerechtigkeit oder irgend eine andere Eigenschaft ist [2]).

Wohl legt nun Anselm auch darauf Gewicht, daß es mit der Erschaffung des Menschen nicht bloß auf diesen selbst, sondern auch auf den Endzweck der Schöpfung überhaupt, nämlich auf die Vollendung des Reiches Gottes abgesehn ist. Denn so selbstständig auch die Stellung ist, die Anselm dem Menschen in dieser Beziehung anweist, so läßt er denselben doch allerdings auch mit Rücksicht auf die große Katastrophe, die dieses Reich schon erlitten hatte — durch den Fall der bösen Engel —, erschaffen seyn [3]). Durch diesen mußte nämlich eine Lücke entstehn, weil, wenn derselbe nichts ursprünglich Beabsichtigtes war (und andernfalls wäre er eine Nothwendigkeit gewesen), auch auf die gefallenen Engel bei dem Reiche Gottes mit gerechnet seyn

---

1) Vgl. die Hauptstellen II, 5 (S. 535 ff.) und II, 18a (S. 561 ff.).

2) Denn natürlich theilt Anselm nicht die Vorstellung Baur's, wornach Gott nicht um seines Wesens willen thut, was er aus Liebe, oder nicht aus Liebe, was er um seines Wesens willen thut.

3) S. I, 16 ff. S. 516 ff.

mußte. Daher bedurfte es auch einer Ergänzung der Lücke, und die sollte eben durch die Menschheit erfolgen. Weil demnach bei dem Ausgange, welchen es mit der Menschheit nimmt, auch die Engelwelt betheiligt ist, also überhaupt die gesammte Geisterwelt (und nur um deren willen ist auch alles Uebrige erschaffen), so betrachtet Anselm es als doppelt unwahrscheinlich, daß die Menschheit ihr Ziel verfehlen werde, und allerdings spielt daher die teleologische Bedeutung, welche er derselben in Beziehung auf die Engelwelt beilegt, und die damit, daß man sie „mythisch" nennt, nicht sofort auch widerlegt ist[1]), eine Rolle in Anselm's Theorie. Allein eine wesentliche oder gar die Haupt-Rolle (wie Baur meint) ist dieß nicht; denn jedenfalls hängt die Bedeutung, die der Mensch für die endliche Vollendung des Reiches Gottes überhaupt hat, von der Lösung der ihm zunächst für sich selbst gestellten Aufgabe ab.

Das Weitere ist nun die Aneignung der thatsächlich in dem Tode des Gottmenschen gestifteten Versöhnung von Seiten des Menschen, und da kommt ein Doppeltes in Betracht. Zunächst allerdings das Verhalten des Menschen selbst, und wenn auch Anselm es ablehnt, auf diesen Punct näher einzugehn, weil „die h. Schrift hierüber sattsam Belehrung ertheile"[2]), so kann doch kein Zweifel seyn, da er

---

1) Da es schließlich nur Ein Reich Gottes geben kann, so läßt sich auch keine getrennte Vollendung der Menschen- und der Engel-Welt denken. Vielmehr muß es auf eine Einheit beider abgesehn seyn, und so müssen also auch beide in teleologischer Beziehung zu einander stehn.

2) Quemadmodum autem sit ad tantae gratiae participationem

schon bei den Frommen des Alten Bundes den Glauben an den kommenden Versöhner als das Reinigungsmittel von der Sünde ansieht [1]), daß ihm der Glaube auch im Neuen Bunde die Bedingung ist, um des Heils in Christo theilhaftig zu werden. Außer dem subjectiven kommt aber auch ein objectiver Factor in Betracht: nicht nur des Ergreifens von Seiten des Menschen bedarf es, sondern auch der Zuwendung, Zurechnung von Seiten Gottes; und hier findet Das seinen Platz, was Anselm noch am Schlusse seines Werks (II, 19) auseinandersetzt: daß die Zurechnung des Verdienstes Christi an jeden Einzelnen der Lohn ist, mit welchem das Werk des Gottmenschen gekrönt wird [2]). Dem inneren Werthe nach reichte dasselbe freilich an sich schon zur Tilgung der Sünden aller Einzelnen hin; aber daß es nun auch wirklich diesen zu Gute kommt, ist Folge einer göttlichen Zurechnung, die darin ihren Grund hat, daß das Werk des Gottmenschen im strengsten Sinne des Worts ein Verdienst ist, d. h. eine Erwiederung und Vergeltung von Seiten Gottes beanspruchen darf, welche eben in der Ausdehnung seiner Wirksamkeit auf alle Glieder

---

accedendum, et quomodo sub illa vivendum, nos ubique sacra scriptura docet, quae super solidam veritatem — velut super firmum fundamentum fundata est. II, 19, s. S. 570. Man ist daher nicht berechtigt, Anselmen vorzuwerfen, daß er diesen Punct übergehe, wie C. Schwarz thut in der oben (S. 586 A. 1) angeführten Dissertation p. 2. 18. 24; auch Baur S. 179 ff. Anselm kennt denselben gar wohl, will ihn aber nicht erörtern, weil es ihm eben nur um die objective Seite der Sache zu thun ist.

1) S. II, 16 S. 557 A. 1.

2) Es ist dieß daher auch keine überflüssige Auseinandersetzung, wie Baur meint S. 166. 167.

des Geschlechts besteht, weil das göttliche Urtheil nur anerkennen, gleichsam aussprechen und bestätigen kann, was an sich schon den Werth desselben ausmacht. Hat also der Gottmensch in Wahrheit für die Schuld der Menschheit genuggethan, so hat Gott nun auch die Genugthuung gelten zu lassen, d. h. jedem Einzelnen, welcher ihn im Vertrauen darauf um Vergebung seiner Schuld anruft [1], die Vergebung wirklich zu gewähren. In der Vermittelung dieser Gewährung besteht das ewige hohenpriesterliche Walten des Gottmenschen, indem derselbe die Huld, welche er bei dem Vater recht eigentlich sich erworben hat, für seine Person aber nicht bedarf, seinen gnadebedürftigen „Vätern und Brüdern" zuwendet.

Und so stellt sich denn das Problem, um welches es sich von Anfang an handelte (s. S. 573), nämlich den Zusammenhang zwischen dem Tode Christi und der Vergebung der Sünden zu begreifen — es stellt sich dieß jetzt als einigermaaßen gelöst dar, indem jener Tod als die meritorische Ursache der letztern erscheint.

Wir dürfen es also wohl nunmehr aussprechen: Anselm ist der Erste, welcher eine eigentliche Theorie der Versöhnung aufgestellt hat. Und schon hieraus begreift sich der außerordentliche Einfluß, welchen unsre Schrift auf die ganze Folgezeit ausgeübt hat. Denn es war doch nun eine feste Grundlage gegeben, an die alle weiteren Theologumena über den Gegenstand anknüpfen konnten. Bloße Winke und Andeutungen, wie die Väter sie gegeben hatten, konnten fortan nicht genügen; es mußte mit begrifflicher

1) S. oben S. 523 (I, 19).

Strenge, mit wissenschaftlichem Ernst auf die Sache eingegangen werden, sollte die Erkenntniß derselben gefördert werden, und so war denn überhaupt der Anstoß zu einer gründlicheren Beschäftigung mit der Sache, zu einer dogmengeschichtlichen Entwickelung gegeben. Das Zweite aber war: Anselm hatte zuerst auf den eigentlichen Kern der Sache hingewiesen, hingeleitet. Die Beziehung auf den Teufel, die bis dahin das theologische Interesse überwiegend beschäftigt hatte, wurde fortan nur eine Nebenbeziehung; die Hauptfrage wurde die Art und Weise, wie die Sünde und ihre Schuld durch den Tod des Gottmenschen aufgehoben sey; der innerste Mittelpunct der Sache trat also immer mehr in den Vordergrund. Und endlich: der Satisfactionsbegriff hatte wirklich ein wesentliches Moment der Sache mit treffendem Tacte ergriffen und festgestellt, so daß dieß Moment für alle Zeit der dogmatischen Erkenntniß gesichert und gewonnen war. Mochte auch Anselm noch zu schroff zwischen Satisfaction und Strafe unterschieden haben — auch die Strafe, giebt er ja zu, sey eine Art von Sühne; und die Satisfaction könnte kein Ersatz für die Strafe seyn, stände sie nicht in einer innern Verwandtschaft mit derselben —; mochte er auch nicht genug beachtet haben, daß der Tod des Gottmenschen, eben als Tod, auch irgendwie die Bedeutung haben mußte, die der Tod überhaupt hat: Sold der Sünde zu seyn; und mochte er auch zu ausschließlich eben nur den Tod in's Auge gefaßt und das Leben des Herrn nicht gehörig in Rechnung gezogen haben: die spätere Entwickelung hat alle diese Mängel ergänzt, berichtigt und bereinigt, ohne je den Grundgedanken Anselm's wiederaufzugeben. Vielmehr hat

sich gerade von diesem Grundgedanken aus die dogmatische Auffassung der Versöhnungslehre in der Kirche consolidirt, und soweit sich von einem Dogma in dieser Beziehung reden läßt, muß man unsern Scholastiker als den ersten Begründer desselben betrachten. Sein Name ist ebenso unauflöslich mit demselben verknüpft, wie etwa der des Athanasius mit dem Dogma von der Dreieinigkeit oder der des Augustin mit der Lehre von der Gnade. Und diese Bedeutung, diese Geltung hat die Anselmische Theorie erlangt, ohne daß es je zu einer ausdrücklichen Erklärung darüber gekommen ist; wie von selbst, in aller Stille, durch ihre innere Gediegenheit ist sie dieser Krystallisationskern für die Kirchenlehre geworden. Auch hier also hat die Arbeit unseres Denkers einen Einfluß der tiefsten und nachhaltigsten Art ausgeübt, und von keiner seiner Schriften läßt sich so sehr behaupten, wie von den BB. **Cur Deus homo**, daß sie für die gesammte Kirche Frucht getragen und ihrem innersten Leben zu Gute gekommen ist.

Dreizehntes Capitel.

Gottes Walten und die menschliche Freiheit — der tract. de concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio [1].

Schon als er den Dialog de casu diaboli schrieb, hatte Anselm versprochen, die berühmte Streitfrage (famosissimam quaestionem) über das Verhältniß der göttlichen Präscienz zu der menschlichen Freiheit einmal in nähere Erwägung zu ziehn [2]. Allein vorerst hatte ihn die Versöhnungslehre so sehr in Anspruch genommen, daß er vor der Rückkehr aus seinem ersten Exile (1100) zu keiner andern Arbeit kommen konnte, und als er nun wieder in sein Amt eingesetzt worden war, beschäftigte ihn zunächst die trinitarische Controvers, in die er auf dem Concile zu Bari (1098) verwickelt worden war, und über die er sich jetzt in der Schrift de processione Spiritus Sancti aussprach [3]. Kaum war er aber mit dieser fertig, so brach der Investiturstreit mit König Heinrich I. aus, der ihn

---

1) Opp. T. I p. 183—199.

2) S. oben S. 420 A. 3.

3) S. S. 326.

abermals in's Exil führte und von jeder literarischen Arbeit abhielt [1]). So konnte er denn erst nach der Rückkehr aus diesem zweiten Exile (1106) wieder Athem schöpfen, und da war es nun jene Frage, an deren Lösung er sich begab; nur daß er die Aufgabe jetzt etwas weiter faßte, indem er auch das Verhältniß der göttlichen Prädestination und zumal der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit mit in Betrachtung zog — eine Erweiterung der Aufgabe, zu der ihn wohl das Bedürfniß veranlassen mochte, nachdem er die Stiftung der Versöhnung (in den BB. Cur Deus homo?) sich denkend klar zu machen gesucht hatte, nun auch deren Ueberleitung in die Menschheit oder deren Zueignung an jeden Einzelnen zu durchdenken, wobei es hauptsächlich auf die Lehre von der Gnade ankam. Aber freilich war er inzwischen auch in das Greisenalter getreten, und daher ging es mit der Abfassung dieser seiner letzten Schrift nicht so rasch, wie mit der der frühern [2]). Nur langsam vollendete er dieselbe in den JJ. 1107 und 1108, also kurz vor seinem Tode, schloß aber damit seine literarische Laufbahn so systematisch ab, als er sie begonnen hatte. Denn wenn es zuerst die göttlichen, dann die menschlichen Dinge gewesen waren, an deren Erkenntniß er sich versuchte, so war es schließlich die Harmonie, die concordia beider Sphären, was ihn beschäftigte.

Je nach den drei angegebenen Beziehungen nun, in welchen diese concordia nachgewiesen werden soll, zerfällt unsre Schrift in drei Theile (quaestiones).

---

1) Vgl. Bd. I S. 363 ff.

2) Vgl. B. I S. 556 A. 4.

Der erste betrachtet das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu der göttlichen Präscienz.

Der Hauptgrund, auf den man sich stützt, wenn man beide für unvereinbar erklärt, ist der Widerspruch, welcher darin liegen soll, daß Das, was Gott vorherweiß, nothwendig geschehen muß, während doch Das, was frei geschieht, nicht nothwendig geschieht. Aber hierin liegt gar kein Widerspruch, zeigt Anselm in c. 1. Denn geschieht das Frei-geschehende nicht nothwendig, so kann es auch Gott nur als ein Nicht-nothwendig-geschehendes vorherwissen, und so folgt also daraus, daß Das, was Gott vorherweiß, nothwendig geschehen muß, nur dieß, daß das Nicht-nothwendig-geschehende nothwendig nicht-nothwendig geschehen muß: was sich keineswegs aufhebt [1]). Mithin ist es falsch, wenn man sagt: ich mag sündigen oder nicht sündigen, geschehen muß das Eine wie das Andere, weil Gott es vorherweiß — es ist falsch, denn das Eine wie das Andere weiß Gott als ein Nicht-nothwendig-geschehendes vorher, und folglich geschieht es auch nicht nothwendig [2]).

„Aber", höre ich erwiedern, „ein Nicht-nothwendiges ist Beides wohl in so fern, als es ein Product des Willens ist; allein eben der Wille wird durch die Präscienz

1) Si aliquid est futurum sine necessitate, hoc ipsum praescit Deus, qui praescit omnia futura; quod autem praescit Deus, necessitate futurum est, sicut praescitur; necesse est itaque aliquid esse futurum sine necessitate.

2) Non debes dicere: praescit me Deus peccaturum tantum, vel non peccaturum, sed: praescit me Deus peccaturum sine necessitate, vel non peccaturum; et ita sequitur, quia sive peccaveris, sive non peccaveris, utrumque sine necessitate erit, quia praescit Deus futurum esse sine necessitate hoc quod erit.

wie durch eine geheime Macht in dem Einen Falle **verhindert**, in dem andern **genöthigt**, zu wollen, was er will; denn daß das Vorhergewußte nothwendig geschehen müsse, giebst du ja zu". Wohl gebe ich das zu, entgegnet Anselm (c. 2), aber ich behaupte, daß dieß eine Nothwendigkeit ist, welche weder ein Cogere, noch ein Prohibere involvirt. Daß es nämlich überhaupt solche Nothwendigkeiten giebt, welche keinen Zwang involviren, weder einen positiven, noch einen negativen, zeigt z. B. die **Wesens**-Nothwendigkeit, kraft deren wir behaupten, Gott müsse gerecht, unsterblich u. s. w. seyn. Denn da meinen wir nicht, daß irgend eine Macht Gott **nöthige**, gerecht, oder **hindere**, ungerecht zu seyn, sondern umgekehrt: wir wollen jede solche Macht (außer Gott) negiren. Ebenso schließt nun auch die Nothwendigkeit, welche damit behauptet wird, daß ich sage: es ist nothwendig, daß du mit deinem Willen sey es sündigst oder nicht sündigst, jenachdem Gott es vorherweiß — durchaus keinen nöthigenden oder hindernden Einfluß auf deinen Willen ein, sondern umgekehrt: gerade weil Gott deine Entscheidung als eine freie, d. h. als eine solche, welche lediglich aus deinem Willen hervorgeht, vorherweiß, muß sie auch lediglich aus deinem Willen hervorgehn [1]). Näher nämlich fällt diese Nothwendigkeit, welche

1) Si dico: necesse est esse te peccaturum vel non peccaturum sola voluntate, sicut Deus praescit: non est intelligendum quod aliquid prohibeat voluntatem quae non erit, aut cogat illam esse quae erit; hoc ipsum namque praescit Deus, qui praevidet aliquid futurum ex sola voluntate, quod voluntas non cogitur aut prohibetur ulla alia re; et sic ex libertate fit, quod fit ex voluntate.

in der Vorausgewußtheit eines Ereignisses liegt, mit der Wirklichkeit desselben zusammen. Denn wie es überhaupt ein Wissen nur in Beziehung auf ein Seyn, ein Wirkliches giebt, so ein Vorherwissen nur in Beziehung auf ein zukünftiges Wirkliches. Damit also, daß ich etwas als vorhergewußt bezeichne, drücke ich nur dieß aus, daß dasselbe in die Wirklichkeit treten, wirklich sich ereignen wird. Sage ich also: was Gott vorherweiß, muß geschehn, so heißt dieß nichts Anderes als: was geschehn wird, muß geschehn — eine Nothwendigkeit, welche nicht den geringsten Zwang einschließt, sondern lediglich die Position der Sache ist, oder von der Position der Sache abhängt, eine necessitas sequens, keine necessitas praecedens[1]). Alle Nothwendigkeit, welche darin liegt, besteht nur darin, daß Das, was geschieht, wenn es geschieht, nicht nicht-geschehen kann. Es ist aber eben so wahr, daß ein Geschehendes nicht zu geschehen braucht, wie daß, wenn es geschieht, es nicht nicht-geschehn kann. Denn der Satz:

---

1) S. S. 564. — Si quis intellectum verbi proprie considerat: hoc ipso, quod praesciri aliquid dicitur, futurum esse pronuntiatur; non enim nisi quod futurum est praescitur, quia scientia non est nisi veritatis. Quare cum dico, quia, si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum: idem est, ac si dicam: si erit, ex necessitate erit; sed haec necessitas non cogit nec prohibet aliquid esse aut non esse. Ideo enim quia ponitur res esse, dicitur ex necessitate esse, aut quia ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate; non quia necessitas cogat aut prohibeat rem esse aut non esse. Nam cum dico: si erit, necessitate erit: hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet, si sic pronuntietur: quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse.

es ist etwas geschehen, geschieht, und wird geschehn, ist mit dem: was geschehen ist, ist geschehn; was geschieht, geschieht, u. s. w., so wenig identisch, wie der Satz: dieses Ding ist weiß, mit dem Satze: ein weißes Ding ist weiß. Dieß Stück Holz z. B. konnte, bevor es weiß wurde, auch nicht weiß werden; nun aber, da es weiß ist, kann's nicht nicht-weiß seyn. Ganz ebenso ist es mit den Zeiterscheinungen. Was z. B. in diesem Augenblicke geschieht, konnte einen Augenblick zuvor auch nicht geschehn, und in dem Momente seines Geschehens kann es wieder aufhören zu geschehn; aber wenn es nun einmal geschieht, kann's nicht nicht-geschehn. Gleichermaaßen kann ein Zukünftiges, z. B. eine Handlung, bevor es geschieht, auch nicht geschehn, braucht also nicht zu geschehen; aber wenn es geschieht, kann's nicht nicht-geschehn [1]). Nur in so fern also, als ein Zukünftiges nicht zugleich ein Nicht-zukünftiges seyn kann, kann von einer Nothwendigkeit des Zukünftigen die Rede seyn; denn allerdings, müßte nicht alles Zukünftige ein Zukünftiges seyn, so gäbe es ein Zukünftiges, welches kein Zukünftiges wäre, und das ist unmöglich [2]). Aber,

---

1) De praeterito autem similiter verum est, quia res aliqua non est necessitate praeterita, quoniam, antequam esset, potuit fieri ut non esset, et quia praeteritum semper necesse est esse praeteritum, quoniam non potest simul non esse praeteritum. Sed in re praeterita est quiddam, quod non est in re praesenti vel futura. Nunquam enim fieri potest, ut res, quae praeterita est, fiat non praeterita; sicut res quaedam, quae praesens est, potest fieri non praesens, et aliqua res, quae non necessitate futura est, potest fieri ut non sit futura.

2) Itaque, cum dicitur futurum de futuro, necesse est esse quod dicitur, quia futurum nunquam est non futurum; sicut

wie gesagt, es ist dieß eine necessitas sequens, keine necessitas praecedens. Wohl aber kann zu der einen auch die andre kommen, führt Anselm in c. 3 aus. Sage ich z. B.: morgen wird es einen Aufstand geben, so ist das ein Zukünftiges, welches nur in so fern nicht nicht-erfolgen kann, als es eben wirklich erfolgt; hier findet also lediglich eine necessitas sequens statt. Sage ich dagegen: morgen wird die Sonne aufgehn, so habe ich eine doppelte Nothwendigkeit im Sinne: eine necessitas sequens, insofern die Sonne wirklich aufgeht, aber eine necessitas praecedens, insofern die Naturordnung es mit sich bringt, daß sie aufgeht; denn diese necessitas ist eine solche, welche die Erscheinung bewirkt (quae facit rem esse). In der göttlichen Präscienz nun liegt zunächst keine andere Nothwendigkeit, als die necessitas sequens, und nur in so fern auch eine necessitas praecedens, als Gott das nothwendig (d. h. necessitate praecedente) Erfolgende allerdings als ein so, d. h. nothwendig, Erfolgendes vorherweiß. Aber ebensosehr weiß er auch das Nicht-nothwendig-erfolgende als ein Nicht-nothwendig-erfolgendes vorher, und dieß ist nun eben bei den freien Handlungen der vernünftigen Geschöpfe der Fall [1]). Denn hinsichtlich dieser hat Gott selbst die Zukunft zu einem

---

quotiens idem dicimus de eodem. Cum enim dicimus quia omnis homo est homo, aut: si est homo, homo est — necesse est esse quod dicitur, quia non potest aliquid simul esse et non esse.

1) Non ergo semper sequitur praescientiam Dei, rem necessitate futuram esse, quoniam, quamvis omnia futura praesciat, non tamen praescit cuncta futura necessitate, sed quaedam praescit ex libera rationalis creaturae voluntate futura.

Theile in die Hand des Geschöpfes gelegt. Von dessen Willen soll es nämlich abhängen, ob sie Zukunft wird oder nicht, und dieser Wille soll weder positiv, noch negativ irgend einen Zwang erleiden. Insofern nun in Folge dessen der creatürliche Wille die Macht besitzt, seinen Inhalt auszuführen, d. h. in die Wirklichkeit treten zu lassen, kann man allerdings von einer Nothwendigkeit, z. B. der Sünde reden, denn will sie der Wille, so muß sie auch in die Wirklichkeit treten; aber daß er sie will, ist keine Nothwendigkeit [1]), und hierauf wieder gesehn, muß man nicht bloß die Sünde, insofern sie dieser reine Willensact ist, das peccatum voluntatis, sondern auch die Sünde, insofern sie zur Handlung wird, das opus peccati, ein Nicht-nothwendiges nennen — ausgenommen in dem Sinne, in welchem, wie gesagt, Alles, also auch der Willensact selbst, etwas Nothwendiges ist, insofern er nämlich nicht nicht-erfolgen kann, wenn er erfolgt. Um es also kurz zusammenzufassen: es ist möglich, und es ist auch wieder nicht möglich, daß der Wille Das nicht will, was er will; es ist möglich — denn, ehe er es will, hat er die Macht, es auch nicht zu wollen; es ist nicht möglich — denn,

1) Notandum quippe est, quia — sicut necesse est esse, quicquid Deus vult, ita necesse est esse, quod vult homo, in his, quae Deus ita subdit humanae voluntati, ut, si vult, fiant, si non vult, non fiant. Quoniam enim quod Deus vult non potest non esse: cum vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum vel non volendum, et vult effectum sequi voluntatem, tunc necesse est, voluntatem esse liberam, et esse quod vult. In hujusmodi ergo verum est, quia necessitate fit opus peccati, quod vult homo facere; quamvis non necessitate velit.

wenn er es will, kann er es nicht zugleich nicht-wollen. Die Handlung selbst aber ist, insofern sie aus dem freien Willen hervorgeht, ihrerseits ebenfalls ein Freiwilliges; allein nichtsdestoweniger doch auch wieder ein Nothwendiges, weil sie 1) nur das Product des Willens ist, und 2) wenn sie erfolgt, nicht nicht-erfolgen kann [1]. Alles dieß weiß nun Gott, der die gesammte Wirklichkeit durchschaut, voraus, und wie er es vorausweiß, so ist es.

Ueberhaupt, bemerkt Anselm (c. 4), kann die göttliche Präscienz schon darum keine zwingende Nothwendigkeit involviren, weil sie auch das göttliche Wollen und Thun selbst umfaßt, mögen wir dieß nun als ein ewiges betrachten, wo bloß von einem Wissen Dessen, was Gott will und thut, die Rede seyn kann, oder mögen wir auf seine Verwirklichung in der Zeit sehn, wo sich auch von einem Vorherwissen Dessen, was er wollen und thun wird, reden läßt. Schlösse nun das Wissen und Vorherwissen Gottes die Nothwendigkeit seines Gegenstandes ein, so könnte auch Gott selbst nichts frei, sondern müßte Alles nothwendigermaaßen wollen und thun. Widerstreitet dieß aber der göttlichen Machtvollkommenheit: nun, so

1) Itaque quod vult libera voluntas, et potest, et non potest non velle et necesse est eam velle. Potest namque non velle, antequam velit, quia libera est; et cum jam vult, non potest non velle, sed eam velle necesse est, quoniam impossibile illi est idipsum simul et velle et non velle. Opus vero voluntatis, cui datum est, ut quod vult sit, et quod non vult non sit, voluntarium sive spontaneum est, quoniam spontanea voluntate fit, et bifariam est necessarium, quia et voluntate cogitur fieri, et quod fit non potest simul non fieri. Sed has necessitates facit voluntatis libertas, quae, priusquam sint, eas cavere potest.

kann auch in der bloßen Gewußtheit oder Vorhergewußtheit eines Gegenstandes von Seiten Gottes noch keine schlechthinnige Nothwendigkeit desselben liegen, und so braucht also auch das Wollen und Thun der vernünftigen Creatur darum, weil es von Gott vorhergewußt wird, noch kein nothwendiges zu seyn [1]). Allerdings wird es in dem oben entwickelten Sinne nicht nicht-erfolgen können, weil es eben erfolgt; aber ein freiwilliges oder spontanes wird es darum doch seyn können. Ein und das selbe Geschehen wird also freilich zugleich ein Nothwendiges und ein Freies seyn — aber bietet nicht jede Erscheinung verschiedene Seiten der Betrachtung dar, wornach das Entgegengesetzte von ihr ausgesagt werden kann? [2]) Ist nicht z. B. Das, was von der einen Seite ein Abire ist, von der andern ein Adire? Nähert sich nicht die Sonne in dem selben Momente, wo sie sich von einem Puncte entfernt, eben diesem Puncte wieder? Und während sie sich,

---

1) Cognosci potest etiam, non omnia, quae praescit Deus, esse ex necessitate, sed quaedam fieri ex libertate voluntatis, quia, cum vult aut facit Deus aliquid (sive secundum aeternitatis dicatur immutabilem praesentiam, — sive secundum tempus —), negari nequit scire quae vult et facit, et praescire quae volet atque faciet. Quare, si scire atque praescire Dei necessitatem ingerit omnibus, quae scit aut praescit, nihil — vult aut faciet ipse ex libertate, sed omnia ex necessitate: quod si absurdum est vel opinari, non necessitate est aut non est omne, quod scit Deus aut praescit esse vel non esse. Ergo nihil prohibet, aliquid sciri vel praesciri ab illo in nostris voluntatibus et actionibus fieri vel futurum esse per liberum arbitrium: ut quamvis necesse sit esse quod scit aut praescit, tamen multa fiant nulla necessitate, sed libera voluntate.

2) Vgl. oben S. 86.

von der Erde aus betrachtet, stets von Osten nach Westen bewegt: weiß nicht jeder Kundige, daß sie sich an dem Himmel (in der Ekliptik, dem Thierkreise) in der entgegengesetzten Richtung bewegt? [1])

Führt man nun aber, um z. B. zu beweisen, daß Einer, der muthwillig sein Leben verkürzt, nicht anders gekonnt habe als an dem und dem Tage zu sterben, den Ausspruch Hiob's (14, 5) an: Constituisti terminos ejus, qui praeteriri non poterunt: so bedenkt man nicht, daß bei Gott oder in der Ewigkeit allerdings Das untrüglich feststehn muß, was in der Zeit oder bei den Menschen nichtsdestoweniger ein Wandelbares ist, d. h. ehe es eintritt, auch nicht eintreten kann [2]). Und nicht anders verhält es sich mit dem Ausspruche Röm. 8, 29. 30: Quos praescivit, (hos) et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui —; quos autem praedestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et justificavit etc. In der Ewigkeit ist allerdings der „Vorsatz", von dem der Apostel hier spricht (das propositum, secundum quod vocati sunt sancti, v. 28), ein unwandelbarer; aber in der Zeit, bei den Menschen, unterliegt er nichtsdestoweniger der Wandelbarkeit. Denn so wenig es sich widerspricht, daß es in der Ewigkeit weder ein Fuit,

---

1) Et sic semper contra firmamentum vadit, et (licet tardius) cum firmamento: quod ipsum, setzt Anselm hinzu, in omnibus planetis cernitur.

2) Nam quoniam Deus non fallitur, nec videt nisi veritatem, sive ex libertate, sive ex necessitate eveniat, dicitur constituisse apud se immutabiliter, quod apud hominem priusquam fiat mutari potest.

noch ein Erit giebt, sondern nur ein Est, und daß doch in der Zeit ein Fuit und Erit eintritt: so wenig widerspricht es sich, daß Das, was dort ein Unwandelbares ist, hier ein menschlich Wandelbares wird. Nur muß man sich jenes Est nicht nach Art des zeitlichen Präsens vorstellen, welches selbst nur ein Moment der Zeit ist, sondern als ein ewiges, d. h. als ein solches, welches das Zumal (Simul) alles Zeitlichen ist oder zu der Zeit sich in ähnlicher Weise verhält, wie das zeitliche Präsens zum Raume [1]). Sagt daher der Apostel, Gott habe seine Heiligen zuvorversehn, verordnet, berufen, gerechtfertigt, so will er nicht das Eine als zeitlich früher, das Andre als zeitlich später, sondern Alles als zu Einem Male (simul) im Präsens erfolgend gedacht wissen. Weßhalb er auch selbst von Dingen, die der Zeit nach Futura sind, Präterita gebraucht; denn wie könnten z. B. noch nicht Geborne schon zeitlich berufen, gerechtfertigt rc. seyn? Der Apostel will damit nur die Unwandelbarkeit des göttlichen Rathschlusses ausdrücken, weil die Sprache ihm keine Form für die e w i g e Gegenwart bot, und das Präteritum noch die geeignetste war, da die zeitliche Vergangenheit mit der ewigen Gegenwart dieß gemein hat, daß sie ein Festes und Fertiges ist [2]).

1) Siquidem quemadmodum praesens tempus continet omnem locum et quae in quolibet loco sunt, ita aeterno praesenti simul clauditur omne tempus et quae sunt in omni tempore. — Habet enim aeternitas s u u m simul, in quo sunt omnia, quae s i m u l sunt loco vel tempore, et quae sunt d i v e r s i s in locis vel temporibus. — In aeterna praesentia, hieß es schon c. 4 s. i., nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt s i n e o m n i m o t u.

2) In hoc siquidem magis similia sunt aeterno praesenti temporaliter praeterita, quam praesentia: quoniam quae ibi sunt

Bezeichnet also die Schrift Dinge, welche in das Gebiet der Freiheit fallen, als nothwendig, so hat sie dabei die Ewigkeit im Auge, in welcher alles Wirkliche schlechthin gegenwärtig, ohne Aufhören (indesinenter) gegenwärtig ist, nicht die Zeit, in der unsre Entschlüsse und Handlungen immer nur ein Momentanes sind und wie sie in allen den Momenten, wo sie nicht erfolgen, nicht zu erfolgen brauchen, so auch überhaupt nicht in einem bestimmten Momente zu erfolgen brauchen. Denn wie es nicht nöthig ist, daß ich z. B. schreibe, wenn ich nicht schreibe, so ist dieß überhaupt in keinem bestimmten Momente nöthig. In der Zeit kann daher etwas nicht-seyn, was in der Ewigkeit ist, in der Zeit gewesen seyn, was in der Ewigkeit niemals war, in der Zeit zukünftig seyn, was in der Ewigkeit niemals wird. Und so kann nun auch in der Zeit etwas wandelbar seyn, was in der Ewigkeit unwandelbar ist; denn Wandelbarkeit ist nur ein anderer Ausdruck für Zeitlichkeit [1]). Es soll nämlich nicht behauptet werden, daß Das, was in der Ewigkeit schlechthin ist, nicht auch in der Zeit erscheinen müßte, sondern nur, daß es zu einer bestimmten Zeit (in aliquo tempore) nicht zu erscheinen braucht. Meine morgende Handlung z. B. ist heute, in diesem bestimmten Momente, noch nicht vorhanden, wäh-

nunquam possunt non esse praesentia, sicut tempore praeterita non valent unquam praeterita non esse; praesentia vero tempore omnia quae transeunt fiunt non praesentia. Vgl. oben S. 615 A. 1.

1) Quippe non magis opposita sunt mutabile in tempore et immutabile in aeternitate, quam non esse in aliquo tempore et esse semper in aeternitate, et fuisse vel futurum esse secundum tempus atque non fuisse vel non futurum esse in aeternitate.

rend sie es doch in der Ewigkeit von jeher ist; aber daß sie, wenn dort vorhanden, auch überhaupt einmal in der Zeit erscheinen müsse, soll nicht geläugnet werden. Und ebenso, wenn gesagt wird, daß Das, was in der Zeit gewesen ist, in der Ewigkeit nie gewesen sey, soll damit nicht sein Seyn in der Ewigkeit überhaupt geläugnet werden, sondern nur sein Seyn in der Form der Gewesenheit. Denn alles Zeitliche ist in der Ewigkeit enthalten, aber nicht als ein Zeitliches, sondern als ein Ewiges. Und so kann also auch, wie gesagt, in der Zeit etwas wandelbar seyn, d. h. ehe es eintritt, nicht eintreten können, was doch in der Ewigkeit schlechthin feststeht; denn eben auch sein Nicht-eintreten-können, ehe es eintritt, steht dort fest, nur nicht als ein Vor- oder Nachher, sondern als die innere Bedingung der Sache selbst.

Da nun aber der Mensch jedenfalls nicht schlechthin, sondern nur innerhalb einer bestimmten Sphäre frei ist, so fragt es sich, fährt Anselm in c. 6 fort, welches diese Sphäre ist, und da wird wohl Jeder zugeben, daß dieß die Heilssphäre oder der Inbegriff alles Dessen ist, was sich auf die Seligkeit oder die Unseligkeit des Menschen bezieht [1]). Die Bedingung des Heils nun ist die Gerechtigkeit, und zu dieser verhält sich (wie wir aus dem Dialog de libero arbitrio wissen) die Freiheit als das ihr entsprechende Vermögen. Die Gerechtigkeit aber besteht in der Conformität des menschlichen Willens mit dem gött-

---

1) Pro illo arbitrio tantum et pro illa libertate ista ventilatur quaestio, sine quibus homo salvari nequit, postquam potest illis uti.

lichen, oder in dem Wollen Dessen, was Gott will, daß der Mensch wolle. Hieraus hatte Anselm schon dort gefolgert, daß selbst Gott dem Menschen die Freiheit nicht nehmen könne, noch von irgend einer andern Macht sie ihm nehmen lassen. Denn dann müßte Gott wollen, daß der Mensch Das nicht wolle, was er will, daß derselbe wolle [1]). Folglich muß es vielmehr Gottes Wille seyn, schließt er nunmehr hier, daß der Mensch allerdings seinen (Gottes) Willen zu erfüllen im Stande, vermögend, d. h. frei sey; und ist dieß nun Gottes Wille, so kann auch Gottes Wissen damit nicht im Widerspruche stehn; *mithin* lehrt auch diese Betrachtung, daß die menschliche Freiheit und die göttliche Präscienz mit einander harmoniren müssen [2]).

Zum Schlusse wirft noch Anselm die interessante Frage auf (c. 7), ob Gott sein Wissen von den Dingen, oder die Dinge ihr Seyn von seinem Wissen haben. Es ver-

---

1) S. S. 376 f.

2) Quoniam justitiam — constat esse rectitudinem voluntatis (propter se servatam) — quae rectitudo tunc tantum est in aliquo, cum ipse vult quod Deus vult eum velle: patet quia Deus eamdem rectitudinem non potest invito auferre — sed neque velle potest, ut eam habens, nolens, ulla necessitate, eam deserat; quippe vellet illum non velle, quod vult eum velle: quod esse nequit. Sequitur ergo, Deum velle hoc modo rectam voluntatem ad volendum recte et servandum eamdem rectitudinem esse liberam, quae, quando potest quod vult, libere facit quod facit. Unde quoque apertissime cognosci potest aliquam esse liberam voluntatem cum actione sua, non repugnante Dei praescientia, sicut supra monstratum est. (Anselm führt hierauf als Beispiel den schon in dem dial. de lib. arb. c. 5 sqq. erörterten Collisionsfall an, s. S. 370 ff., um hauptsächlich den Unterschied zwischen voluntas, arbitrium und libertas darzulegen, vgl. oben S. 366 A. 1, 369 A. 2, 371 A. 2).

steht sich, daß nur das Letztere der Fall seyn kann. Denn hätte Gott sein Wissen von den Dingen, so müßten die Dinge seinem Wissen vorangehn, und dann könnten sie nicht von ihm herrühren. In dem andern Falle scheint aber die Folgerung zu drohn, daß dann auch die bösen Dinge von Gott herrühren. Doch diese Schwierigkeit beseitigt Anselm durch seine Theorie von der Negativität des Bösen. Ist nämlich das Böse nichts wahrhaft Wirkliches, Positives, sondern nur der Mangel, die Abwesenheit eines Solchen, so kann Gott auch gar nicht schaffend oder producirend zu demselben sich verhalten; denn ein Schaffen kann immer nur in Beziehung auf ein Seyn stattfinden. Allein weil das Böse dieß Negative an einem Positiven, nämlich an dem Wollen (und dann weiter an dem Handeln) der vernünftigen Creatur ist, so bezieht sich das schaffende Wissen Gottes allerdings auch auf das Böse, nämlich auf dieß positive Substrat desselben, und Anselm stellt daher die Formel auf: In bonis facit (Deus) quod sunt et quod bona sunt; in malis vero facit quod sunt, sed non quod mala sunt [1]).

---

1) Nam omni rei esse justam vel bonam est aliquid esse; nulli vero rei est esse aliquid injustam vel malam esse. Siquidem bonum vel justum esse est justitiam habere: quod est aliquid. Malum vero esse vel injustum est non habere justitiam quam debet habere: quod non est aliquid. Justitia namque aliquid est, injustitia vero nihil, sicut dixi. — Et sicut Deus non facit injustitiam, ita non facit aliquid injustum esse; qui tamen facit omnes actiones et omnes motus, quia ipse facit res, a quibus et ex quibus et per quas et in quibus fiunt; et nulla res habet ullam potestatem volendi aut faciendi, nisi illo dante. Ipsum quoque velle, quod aliquando justum est, aliquando injustum, — inquantum est, bonum est et a Deo est. Quod tunc

Mit der Auffassung des göttlichen Wissens als eines schaffenden ist nun der Uebergang zu dem zweiten Theile unsrer Abhandlung gegeben, welcher das Verhältniß der Freiheit zur Prädestination betrachtet.

Die Schwierigkeit ist hier ganz die selbe, wie in dem ersten, indem Alles, was vorherbestimmt ist, mit Nothwendigkeit zu erfolgen, demnach keinen Raum für ein Nicht-nothwendiges zu lassen scheint. Und allerdings sind alle Handlungen, bemerkt Anselm in c. 1, wie vorhergewußt, so vorherbestimmt. Denn wollte man die Vorherbestimmung nur auf die guten Handlungen sich erstrecken lassen, so würde folgen, daß der freie Wille bloß für die bösen da sey. Ließe man aber die guten Handlungen lediglich aus dem freien Willen hervorgehn und nicht vorherbestimmt seyn, so könnten sie — nach dem Spruche: Quos praescivit, hos et praedestinavit (Rom. 8, 29) — auch nicht vorhergewußt seyn. Es muß also zugegeben werden: die bösen, wie die guten Handlungen sind zuvorbestimmt.

---

quidem, quando recte est, bonum et justum est; quando vero non recte, hoc solo, quia non recte est, malum est et injustum. Est autem aliquid, recte esse, et hoc est a Deo; non esse vero recte, non est aliquid, nec est a Deo. Nam sicut, cum aliquis utitur gladio aut lingua —, non est aliud gladius aut lingua, — cum rectus est eorum usus, aliud, cum non est rectus: ita voluntas — non est aliud, quando quis illa recte utitur, et aliud, quando non recte; nec magis, nec minus est hoc, quod est essentialiter, cum est justa, quam cum injusta est. — Sic itaque facit Deus in omnibus voluntatibus et operibus bonis et quod essentialiter sunt et quod bona sunt; in malis vero non quod mala sunt, sed tantum quod per essentiam sunt. Quemadmodum enim non est essentia rerum nisi a Deo, ita non est recta nisi ab ipso. (Ich habe diese Stelle so ausführlich mitgetheilt, weil sie am Besten das früher S. 436 ff. Bemerkte erläutern wird).

Aber freilich, heißt es in c. 2, kann die göttliche Causalität in Bezug auf die einen nicht die selbe seyn, wie in Bezug auf die andern. Denn die bösen kann Gott nur in so fern causiren, als er sie nicht verhindert, sondern zuläßt; die guten dagegen wird er nicht bloß zulassen, sondern auch recht eigentlich bewirken, und mit Rücksicht hierauf kann man allerdings die guten Handlungen in besonderm Sinne (specialius) zuvorbestimmt, prädestinirt seyn lassen [1]).

Nachdem Anselm dann noch bemerkt hat, daß Prädestination und Präscienz uneigentliche Ausdrücke sind (weil natürlich für Gott so wenig ein Prae als ein Post existirt): geht er in c. 3 an die Lösung der Schwierigkeit. Diese folgt ihm einfach daraus, daß die Prädestination nur die andere Seite der Präscienz ist [2]), daß also von jener gilt, was von dieser: daß sie das Freie nur als ein Freies prädestiniren kann. „Verordnet" also Gott nach Röm. 8 die Gerechten „zuvor", so kann er sie nur als Solche zuvorverordnen, die auch wirklich gerecht seyen, und dann kann er sie nicht als Solche zuvorverordnen, die es aus Nothwendigkeit seyen; denn dann wären sie eben gar nicht gerecht [3]). Folglich kann die Nothwendigkeit,

---

1) Nam dicitur (Deus) hominem indurare, cum non emollit, ac inducere in tentationem, cum non liberat. Non est ergo inconveniens, si hoc modo dicimus Deum praedestinare malos et eorum mala opera, quando eos et eorum mala opera non corrigit. Sed bona specialius praescire et praedestinare dicitur, quia in illis facit quod sunt et quod bona sunt, in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt, ut supra dictum est.

2) Sicut praescit, ita quoque pradestinat (Deus).

3) Non enim habet justitiam, qui eam non servat libera voluntate.

welche in dem Zuvorverordnen liegt, keine solche seyn, die dem Willen Gewalt anthäte, sondern sie muß ihm seine volle Selbstbestimmungsfähigkeit lassen; es muß gleichfalls eine **necessitas sequens**, keine **necessitas praecedens** seyn [1]). Nur so also können die Dinge prädestinirt seyn, wie sie in Wirklichkeit erfolgen, das Nothwendige als ein Nothwendiges, das Freie als ein Freies [2]). Und wenn daher auch das Zuvorverordnete in der Ewigkeit schlechthin feststeht, so kann es doch in der Zeit nichtsdestoweniger ein Wandelbares seyn, wie wir oben bei der Präscienz sahen. Ueberhaupt bildet dieser zweite Theil nur ein Corollar zu dem ersten, und Anselm begnügt sich daher mit diesen wenigen Andeutungen.

Ausführlicher behandelt er dagegen im dritten die Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit.

Diese Frage, sagt er (c. 1), hat in der Schrift selbst ihren Grund, die an einigen Stellen das Heil allein von der Gnade, an andern allein von dem menschlichen Willen

---

1) Pariter igitur, quamvis necesse sit fieri quae praesciuntur et quae praedestinantur, quaedam tamen praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate, quae praecedit rem et facit, sed ea, quae rem sequitur, sicut supra diximus. Non enim ea Deus, quamvis praedestinet, facit voluntatem cogendo aut voluntati resistendo, sed in sua illam potestate dimittendo. (Quamvis tamen sua voluntas utatur potestate, setzt Anselm hinzu, nihil tamen facit, quod Deus non faciat, in bonis sua gratia, in malis non sua, sed ejusdem voluntatis culpa: quod — clarius, cum de gratia loquemur, apparebit).

2) Sicut praescientia, quae non fallitur, non praescit nisi verum sicut erit, aut necessarium, aut spontaneum: ita praedestinatio, quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia.

abhängig zu machen scheint. Das Erste ist der Fall, wenn der Herr sagt (Joh. 6, 44): „Niemand kommt zu mir, es sey denn, mein Vater ziehe ihn"; das Andere, wenn er die Menschen auffordert (Mtth. 11, 28): „Kommt her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seyd, ich will euch erquicken". Auch wird ja die Freiheit schon durch die unzähligen Stellen vorausgesetzt, welche eine Vergeltung des menschlichen Thuns und Treibens lehren.

Vor Allem begränzt nun Anselm den Begriff der Gnade näher (c. 2). Denn allerdings ist schon Das Gnade, daß der Mensch existirt; und wie viel andere Gnade erfährt er, welche nicht gerade sein (ewiges) Heil betrifft! Aber auch von der Gnade soll nicht die Rede seyn, die dem Menschen das Heil verleiht, ehe er wollen kann, — durch die h. Taufe [1]). Sondern die Gnade, die in den Erwachsenen das Heil wirkt, ist gemeint, und da nun das Heil, wie wir S. 623 sahen, an die Gerechtigkeit geknüpft ist, zu der Gerechtigkeit aber auch die Freiheit in der engsten Beziehung steht, so wird es das Beste seyn, zu untersuchen, wie die Gerechtigkeit in dem Menschen gewirkt wird, um sofort auch den Einklang der beiden Factoren, um welche es sich hier handelt, zu erkennen.

Gerechtigkeit, wissen wir, ist Recht-heit des Wollens, um ihrer selbst willen eingehalten (rectitudo voluntatis propter se servata) [2]). Recht wollen kann der Wille aber

---

1) Anselm denkt sich dieß vermittelt durch den Glauben der Aeltern, Pathen u. s. w.; denn er setzt hinzu: Nam hoc quoque gratia est, quia datur aliis voluntas, ut illis (infantibus) sua fide subveniant. Vgl. S. 470.

2) S. S. 90 ff. — Anselm beruft sich für diese Definition hier

nur dann, wenn er selbst der rechte ist. Denn jedes einzelne Wollen setzt immer schon eine Bestimmtheit des Wollens überhaupt voraus, welche nicht aus dem einzelnen Willensacte entspringt, sondern umgekehrt den einzelnen Willensact producirt. Sowie nämlich mein Gesicht nicht darum scharf ist, weil ich scharf sehe, sondern ich scharf sehe, weil mein Gesicht scharf ist: so verhält es sich mit dem Willen. Er muß selbst schon der rechte seyn, soll er in der rechten Weise agiren. Daher läßt sich das Paradoxon aufstellen, daß man die Gerechtigkeit nicht erstreben kann, ohne sie schon zu besitzen. Einen höhern Grad derselben kann man wohl erstreben, ohne ihn zu besitzen; aber nach Gerechtigkeit überhaupt verlangen kann man nur dann, wenn man schon gerecht ist, d. h. wenn der Wille schon die rechte Richtung hat [1]). Und da fragt es sich nun: woher kommt ihm diese Richtung? Aus sich selbst kann er sie nicht schöpfen; denn dieß könnte er immer nur durch ein Wollen thun; jedes Wollen aber setzt, wie gesagt, schon die Richtung voraus [2]). Von einer andern

---

auf Ps. 93 (94), 15 und fügt da die Bemerkung bei, welche S. 42 A. 1 mitgetheilt worden ist.

1) Dubium utique non est, quia voluntas non vult recte nisi quia recta est. — Cum autem vult hanc rectitudinem, proculdubio recte vult; non ergo vult rectitudinem nisi quia recta est. Idem autem est voluntati rectam esse et rectitudinem habere. Palam igitur est, quia non vult rectitudinem nisi quia rectitudinem habet — qua (scilicet) illam velit.

2) Utique a se illam habere nequit, nisi aut volendo, aut non volendo. Volendo quidem nullus valet eam per se adipisci, quia nequit eam velle, nisi illam habeat. Quod autem aliquis, non habens rectitudinem voluntatis, illam valeat per se non vo-

Creatur kann er sie aber auch nicht empfangen; denn eine Creatur kann der andern nicht zum Heile verhelfen. Folglich bleibt nur der Schöpfer selbst übrig, und die Gnade ist nun eben diese göttliche Thätigkeit, die den Willen in die rechte Richtung bringt, d. h. die Gerechtigkeit in ihm wirkt. Sache des Willens aber ist es dann, diese Richtung festzuhalten, die Gerechtigkeit zu bewahren, und eben hiezu hat er, wie wir wissen, die Freiheit erhalten. Mithin schließen sich Gnade und Freiheit gar nicht aus; denn die Gnade setzt erst das natürliche Vermögen des Willens, die Gerechtigkeit zu bewahren, in Thätigkeit, indem sie ihm den Stoff verleiht, ohne welchen dieß nicht möglich ist [1]). Und zwar ist dieß lediglich Wirkung der Gnade; denn welches Verdienst könnte ihr auf Seiten des Menschen vorangehn? Später kann wohl der Wille durch sein Bewahren des Empfangenen einen Zuwachs an Gnade sich erwerben (mereri); doch ist auch dieß nur die Frucht jener ersten Gnade, also Gnade für Gnade (gratia pro gratia). Ja auch das Bewahren selbst, zeigt Anselm in c. 4, ist nur durch eine „nachfolgende Gnade" möglich, wie das erste Empfangen nur durch eine „zuvorkommende". Denn da das Bewahren im Grunde nur ein fortgesetztes Wollen in der erstempfangenen Richtung ist, dieses Wollen aber stets die Richtung voraussetzt, so bedarf es auch einer fortgesetzten Wirkung der Richtung, und diese geht eben von

lendo assequi, mens nullius accipit. Nullo igitur modo potest eam creatura habere a se.

1) Ipsa (gratia) semper adjuvat liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem, dando voluntati rectitudinem quam servet per liberum arbitrium. Vgl. S. 378 ff.

der „nachfolgenden Gnade" aus [1]). Doch versagt sich diese auch Keinem, welcher seinerseits in der erstempfangenen Richtung beharrt. Nur wenn der Wille selbst einer andern als der gottgewirkten Richtung sich zu- und eben hiemit von der letztern ab-wendet, was immer nur seine eigene That seyn kann (denn außer ihm, wissen wir, ist gar nichts im Stande, ihn davon abzubringen, s. S. 377), — nur dann hört die göttliche Wirkung auf, und der Mensch geht der Gnade verlustig [2]). Außerdem unterstützt die Gnade den freien Willen aber auch noch dadurch, daß sie die Versuchung, von welcher er angefochten wird, mildert oder die Kraft zum Widerstande, nämlich die Liebe zum Rechten, erhöht. Und endlich ist der Gnade auch alles Dasjenige zuzuschreiben, was von äußern Umständen, die ja alle unter Gottes Leitung stehn, zur Stärkung des freien Willens beiträgt [3]).

---

1) Nemo certe servat rectitudinem hanc acceptam, nisi volendo; velle autem illam aliquis nequit, nisi habendo; habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit, nisi gratia praeveniente: ita nullus eam servat, nisi eadem gratia subsequente. Vgl. S. 94.

2) Sic autem gratia subsequitur donum suum, ut nunquam — illud dare deficiat, nisi liberum arbitrium, volendo aliud, rectitudinem quam accepit deserat. Nunquam enim separatur haec rectitudo a voluntate, nisi quando aliud vult, quod huic rectitudini non concordat. — Quod cum facit sua voluntate et ideo sua culpa, perdit gratiam quam accepit. (Hierdurch wird erläutert werden, was wir Anselmen S. 397 ff. haben ausführen hören).

3) Beiläufig bemerkt Anselm auch noch, daß die Gerechtigkeit, soll sie das ewige Leben erlangen, eine vollkommene, totale werden muß. Denn so lange sie nur eine partielle bleibt, läßt sie immer noch einen Rest von Ungerechtigkeit zurück, und mit dem kann der Mensch nicht in das — Himmelreich eingehn. Vgl. S. 532 A. 1.

Von diesem gewonnenen Resultate wendet sich nun Anselm in c. 5 wieder zu der h. Schrift zurück, um die Stellen durchzugehn, welche scheinbar Alles der Gnade, oder Alles dem freien Willen zuschreiben, und zeigt, daß weder die einen den freien Willen, noch die andern die Gnade ausschließen. Denn wenn z. B. der Herr sagt (Joh. 15, 5): „Ohne mich könnt ihr nichts thun", so soll das nicht heißen: der freie Wille ist euch nichts nütze, sondern nur: er vermag nichts ohne meine Gnade. Und wenn der Apostel sagt (Röm. 9, 16): „So liegt es nun nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen", so ist nicht der Sinn, daß das Wollen und Laufen nicht mit zur Erreichung des Zieles gehöre, sondern nur, daß es selbst schon von Gottes Erbarmen abzuleiten und Letzterem daher Alles zuzuschreiben sey; sowie etwa ein Nackter, wenn er, ohne irgend einen Anspruch darauf, bekleidet wird, ob es gleich in seiner Macht steht, das Kleid anzuziehn oder nicht, doch gewiß die Bekleidung nicht sich selbst, sondern Dem, der ihm das Kleid schenkt, zuschreiben wird — ein Gleichniß, das noch treffender wäre, wenn der Nackte auch das Vermögen, das Kleid anzuziehn, von dem Spender des Kleides erhielte. Denn so verhält es sich mit dem Menschen, der nicht bloß die Gerechtigkeit, sondern auch das Vermögen, sie zu bewahren, von Gott empfängt oder vielmehr schon ursprünglich empfangen hat. Gesetzt nun aber, der Nackte empfinge gar kein Kleid oder wiese das dargebotene zurück, so wird er seine Nacktheit ohne Zweifel nur sich selber zuzuschreiben haben [1]). So wenig nun die

---

1) Ita cum Deus alicui concepto et nato in peccato, cui

Freiheit ausgeschlossen ist, wo die Schrift Alles auf die Gnade zurückführt: so wenig die Gnade, wo sie Alles in den freien Willen zu stellen scheint. Besonders auffallend sind da jene Ermahnungen zur Bekehrung, die die Schrift so häufig an den Menschen richtet, und die doch gar keinen Sinn zu haben scheinen, wenn die Gnade es ist, die den Menschen bekehrt (c. 6). Aber wie die Erde unzählige Kräuter und Bäume, die dem Menschen von gar keinem Nutzen, ja die ihm wohl schädlich sind, ohne alle Bearbeitung hervorbringt, diejenigen Pflanzen aber, ohne die er gar nicht leben kann, die ihm seine tägliche Nahrung liefern, der sorgsamsten Anbauung und Wartung bedürfen: so schießen im Menschen unzählige Gedanken und Wünsche auf, welche für sein Heil von gar keinem Werthe, ja die ihm schädlich sind; die wahrhaften Heilsgedanken und Heilsentschlüsse aber wollen mühsam in ihm angesät, und sorgfältig gehegt und gepflegt seyn, sollen sie am Wachsthum bleiben, so daß die Schrift den Menschen mit einem Ackerfelde vergleicht (I Cor. 3, 9), und das Wort Gottes mit dem Samen, welcher in dasselbe ausgestreut werden muß. Nun ist es zwar wahr, daß das Hören, ja auch das Verstehen des Wortes Gottes noch keineswegs schon den Glauben erzeugt, wenn nicht auch die rechte Willensbeschaffenheit hinzukommt, wodurch der Mensch sich den Inhalt desselben innerlich aneignet [1]), und diese Willensbeschaffenheit wirkt

---

nihil nisi poenam debet, dat velle et currere: non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei; et qui eamdem gratiam non accipit, aut acceptam rejicit: ejus est, non Dei, quod in sua duritia et iniquitate permanet.

1) S. oben S. 40.

allein die Gnade, weßhalb der Apostel sagt (I Cor. 3, 8), daß weder der Pflanzende, noch der Begießende etwas sey, sondern Gott, der das Gedeihen giebt. Aber eben um die Gerechtigkeit, die das Wort Gottes verkündigt, sich innerlich aneignen zu können, bedarf es der Predigt derselben (Röm. 10, 14); denn wenn auch die Aneignung von dem Willen ausgeht, so muß doch die Gerechtigkeit dem Menschen überhaupt erst zur Kunde kommen; er muß den Gedanken, die Vorstellung derselben fassen, und hiezu dienen jene Ermahnungen wie das Convertimini, welches die Propheten so oft uns zurufen (Jes. 44, 22. Joël 2, 12. Zach. 1, 3). Freilich ist ein solches Convertimini ohne den Willen, sich zu bekehren, ein Samenkorn, dem die Triebkraft fehlt (semen sine germine); aber ohne das Samenkorn kommt es auch nicht zu dem Willen, sich zu bekehren [1]. Alle jene Ermahnungen haben daher ihren guten Sinn und Zweck, und so wenig der Ackersmann durch das Nicht-aufgehn des einen oder andern Korns sich von der Aussaat abhalten läßt, so wenig dürfen es die Prediger des Wortes Gottes. Aber schwieriger, sagt Anselm (c. 7), ist es zu begreifen, wie die Schrift es dem Menschen zur Sünde rechnen kann, daß er das Wort

---

1) Verum rectitudo volendi aliquid nulli datur, nisi intelligenti velle et quod velle debet. Nullus namque velle potest, heißt es etwas weiter zuvor, quod prius corde non concipit (= intelligit). Auf den sensus vel intellectus rectitudinis kommt es also zunächst an; dieser ist das semen recte volendi. (Zu diesem sensus vel intellectus rectitudinis kann es übrigens auch per rationem kommen, nicht bloß per auditum sive per lectionem, sc. verbi Dei; nur hat sich Alles, was die ratio findet, erst durch die h. Schrift zu bewahrheiten, s. S. 54 ff.).

nicht annimmt, sobald er dieß nicht vermag, ohne daß ihn die Gnade dem Worte öffnet. Und doch sagt der Herr ausdrücklich vom h. Geiste, er werde die Welt strafen „ob der Sünde, daß sie nicht glauben an mich" (Joh. 16, 8). Allein ein verschuldetes Unvermögen kann keine Entschuldigung seyn [1]); verschuldet aber ist Unvermögen zur Gerechtigkeit, mit welchem der Mensch schon geboren wird, weil, wenn er ursprünglich, wie die Gerechtigkeit, so auch das Vermögen empfangen hatte, sie in alle Zukunft zu bewahren, es nur seine Schuld gewesen seyn kann, daß er sowohl die Gerechtigkeit verloren hat, als auch außer Stande ist, (von sich selbst aus) zu ihr zurückzukehren. Und nicht nur entschuldigt ihn daher dieß Unvermögen nicht, sondern es wird ihm auch mit vollem Rechte zur Sünde gerechnet, als die Frucht der Sünde [2]). Ja nicht nur das Unvermögen, der Gerechtigkeit sich wieder zuzuwenden, sondern auch schon das Unvermögen, sie zu fassen, zu begreifen, wird ihm aus dem selben Grunde zur Sünde gerechnet; wie ihm denn überhaupt der gesammte

---

1) Impotentia, quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente. Vgl. S. 529 ff.

2) Unde in infantibus, in quibus exigit Deus a natura humana justitiam, quam accepit in primis parentibus cum potestate servandi illam in omnem prolem suam, non excusat eam impotentia habendi justitiam; quoniam propter culpam in hanc corruit impotentiam. Hoc ipsum namque, quia non habet quod per se resumere nequit, est illi habendi impotentia, in quam ideo cecidit, quia sponte deseruit quod servare potuit. Quoniam ergo peccando deseruit justitiam, ad peccatum illi imputatur impotentia, quam ipsa peccando sibi fecit. (Hiedurch wird bestätigt, was wir S. 480 bemerkt haben).

(moralische und intellectuelle) Zustand, in welchem er sich befindet, zur Last fällt. Denn daß er die menschliche Natur, dieses edle Kunstwerk Gottes, wodurch sich der Schöpfer verherrlichen wollte — daß er dieses entstellt und verderbt, also Gottes Ruhm nicht nur nicht erhöht, sondern an seinem Theile zunichte gemacht hat, indem er den Trieben, der Lust, dem Fleische sich preisgegeben hat, gleich den unvernünftigen Thieren, bildet eine so schwere Schuld, daß sie nur durch den Tod Gottes selber gesühnt werden kann [1]). Erklärt doch der Herr schon Jeden, der mit seinem Bruder zürnt, des Gerichts schuldig (Matth. 5, 22)! [2]) Und wenn Paulus sagt (Röm. 8, 1): „So ist nun nichts Verdammliches an Denen, die in Christo Jesu sind, die nicht nach dem Fleische wandeln", d. h. in die Lust des Fleisches nicht willigen, so deutet er damit unstreitig an, daß bei Denen, die außer Christo sind, schon das bloße Empfinden der Lust, und nicht erst das Willigen in sie, verdammlich sey.

Aber woher kommt es dann, fragt Anselm, daß doch Lust und Fleisch auch bei Denen, die „in Christo Jesu sind", bei den Wiedergebornen, vorerst noch zurückbleiben? Denn das läßt sich nicht läugnen: wenn auch die h. Taufe alle Schuld, welche auf dem Menschen lastet, und auch

---

1) Quippe secundum dignitatem operis laudatur et praedicatur sapientia artificis. Quanto igitur natura humana pretiosum opus Dei, unde ipse glorificandus erat, in se minoravit atque foedavit, tanto sua culpa Deum exhonoravit. Quod illi ad tantum statuitur peccatum, ut non nisi per mortem Dei deleatur. Vgl. S. 528 f.

2) Ac si dicat: qui facit, quod homo non debet facere, nec faceret, si non peccasset, auferri debet ex hominibus.

die tilgt, welche in jenem Unvermögen, sowie in der Fleischlichkeit und Verderbtheit seines ganzen Wesens besteht, so werden doch die Triebe selbst, welche diese Verderbtheit constituiren, dadurch nicht getilgt. Dieß beweist nun zwar (und auf diese Weise vereinigt Anselm, was er oben über Röm. 8, 1 bemerkte, mit Dem, was wir ihn in dem l. de concept. virg. S. 448 über die selbe Stelle haben bemerken hören), daß diese Triebe nicht an sich (per se), sondern nur in so fern Sünde sind, als sie die nothwendige Folge und Strafe der eigentlich (proprie) so zu nennenden Sünde, nämlich der Ungerechtigkeit sind [1]). Denn sonst müßten sie allerdings mit der Taufe, in der alle Sünden durch das Blut Christi abgewaschen werden [2]), hinwegfallen. Auch würden sie dann in dem unvernünftigen Thiere, dem der Mensch dadurch gleich geworden ist, Sünde seyn. Aber wenn sie auch an sich nicht Sünde sind und daher — ohne Schuld — in den Getauften noch zurückbleiben können: woher kommt es doch, fragt Anselm (c. 9), daß die Wirkung und Strafe der Sünde zurückbleibt, wenn die Sünde selbst getilgt ist? Mit andern Worten: warum tritt

---

1) Sola namque injustitia est per se peccatum, et illa, quae sequuntur injustitiam, propter causam suam judicantur peccata, donec ipsa remittatur. Vgl. oben S. 476 f.

2) De nulla namque culpa, quae ante baptismum in illis erat, post baptismum arguuntur (renati), quamvis ipsa corruptio et appetitus, quae sunt poena peccati, non statim in baptismo deleantur; nec ullum illis imputatur delictum post baptismum, nisi quod sua voluntate fecerint. (Auch von jeder freiwilligen Sünde kann übrigens nur die Gnade wiederaufrichten, bemerkt Anselm am Schlusse von c. 8; sonst ist nur ein immer tieferer Fall die Folge davon — wie von der ersten Sünde — und völlige Verhärtung das Ende.

nicht an die Stelle der corruptio, der die menschliche Natur durch die Sünde verfallen ist, mit dem Anziehen Christi sofort jene incorruptibilitas, die ihr doch dereinst zu Theil werden soll? Die Antwort ist, daß dann jedes verdienstliche (dem Menschen als ethische That zuzurechnende) Glauben und Hoffen aufhören würde. Denn der Glaube ist eine „Zuversicht Dessen, was man nicht sieht" (Hebr. 11, 1). Würden nun die Getauften (oder Märtyrer — Anselm theilt nämlich die altkirchliche Vorstellung von dem baptismus sanguinis —) sofort mit dem unvergänglichen Wesen, das des Menschen im Himmel wartet, bekleidet, so müßte dieß auch sichtbar werden, und dann würden Alle eilen, sich zu bekehren; denn dem hinreißenden Eindrucke, welchen die unmittelbar erscheinende Seligkeit machen würde, könnte Keiner widerstehen, und so bliebe für den Glauben, der die Seligkeit doch erst erwerben soll, keine Stelle übrig [1]). Auch würde dann die geschichtliche Entwickelung der Menschheit abgebrochen. Denn da die Seligkeit, zu der wir in Christo berufen sind, nicht die Seligkeit des Paradieses, sondern die des Himmelreichs ist, also jenes Zustands, wo die Menschen „den Engeln Gottes

---

1) Deficerent fides et spes, sine quibus nullus homo habens intellectum regnum Dei mereri potest. Fides namque et spes sunt earum rerum, quae non videntur. Cum enim viderent homines eos, qui ad Christum converterentur, statim transire ad incorruptibilitatem: nullus esset, qui saltem velle posset se subtrahere a tanta beatitudine, quam videret. Ut ergo gloriosius per fidei atque spei meritum beatitudinem, quam desideramus, adipiscamur: manemus, quamdiu in hac vita sumus, in hoc, quod jam non imputatur in peccatum, quamvis evenerit propter peccatum.

gleich seyn und weder freien, noch sich freien lassen werden" (was im Paradiese noch der Fall gewesen wäre), so würde die Fortpflanzung des Geschlechts aufhören, und es wäre überhaupt das Ende da. Hierauf deutet die Stelle Hebr. 11, 39. 40, wo von Denen, die „durch den Glauben die Gerechtigkeit gewirkt haben" (V. 33) gesagt wird: „diese alle, obwohl sie durch den Glauben Zeugniß überkommen, haben doch nicht die Verheißung empfangen, indem Gott etwas Besseres für uns zuvorversehen hat, daß sie nicht ohne uns vollendet würden". Auch wir sollten nämlich erst geboren werden, auch wir uns erst durch den Glauben die Verheißung erwerben; dann sollten wir sammt ihnen vollendet werden. Und noch ein anderer Grund läßt sich anführen: Gesetzt, ein Herr hätte seinen Knecht zu hohen Ehren bestimmt, wenn er treu seinen Dienst verrichtete; wenn er sich aber verginge, beschlossen, ihn erst zu züchtigen, und dann in einen tiefen Kerker zu werfen; bevor es jedoch zu diesem Aeußersten käme, träte ein Anderer für ihn ein und versöhnte den Herrn mit ihm: so würde allerdings die Kerkerstrafe dadurch von ihm abgewandt und die Möglichkeit, jene Ehren zu erwerben, wiederhergestellt; allein die zunächst verdiente Züchtigung fiele damit nicht hinweg, diese müßte der Knecht über sich ergehen lassen und nur allen Fleiß anwenden, seinem Herrn treu zu dienen. Gleichermaaßen hat die menschliche Natur durch den Fall es verschuldet, daß sie in den Zustand gerathen ist, in welchem sie gegenwärtig sich fortpflanzt. Christus hat sie zwar versöhnt und die Verbannung von dem Reiche Gottes, welche ihr drohte, abgewandt, ja den Zugang zu diesem Reiche ihr wieder eröffnet; allein jene

Züchtigung wird ihr darum nicht erspart, diese hat sie ruhig zu ertragen und nur zuzusehn, daß sie bis an's Ende Glauben hält.

Nachdem Anselm hierauf noch die angebliche Erfahrung Derer berichtigt hat, welche, weil sie trotz aller Anstrengung keine Fortschritte, ja wohl Rückschritte im Guten machen, dem Willen überhaupt die Kraft zum Beharren in demselben absprechen — wobei sie (wie Anselm sagt) Schwierigkeit und Unmöglichkeit verwechseln [1]); denn wollten sie sich genauer prüfen, so würden sie finden, daß es ihnen nicht sowohl an der Kraft, als vielmehr an dem Willen gebricht, dem Impulse der Gnade zu folgen, und daß dieß nicht von einem Erlöschen des von der Gnade gewirkten Willens in sich selbst herkommt, sondern daher, daß sie einem andern Willen Raum geben, der den erstern verdrängt [2]) — nachdem er, sage ich, dieß noch gezeigt hat (c. 10), stellt er in c. 11 eine Untersuchung über den Willen überhaupt an. Und wenn er früher (in dem dial. de lib. arb. c. 7, s. S. 375) nur zwischen Willenskraft und Willensact oder zwischen dem „Werkzeuge" und dem „Gebrauche", der von dem Werkzeuge gemacht wird, unterschieden hatte, so fügt er jetzt noch ein Drittes hinzu, wel-

1) Saepissime namque asserere solemus, impossibile nobis esse, quod sine difficultate perficere non valemus. Vgl. S. 374.

2) Si — diligenter unusquisque motus voluntatis suae consideret: intelliget, se nunquam rectitudinem voluntatis, acceptam per gratiam, nisi aliud volendo, quod simul velle nequit, deserere. Quod certe non facit deficiente potestate servandi eandem rectitudinem (quae potestas est ipsa libertas arbitrii), sed deficiente voluntate servandi, quae per se non deficit, sed alia voluntate illam, ut dixi, expellente. Vgl. oben c. 4 S. 632.

ches zwischen Kraft und Act in der Mitte steht: die Willensrichtung oder die affectio (aptitudo) des „Instruments“ [1]). Während nämlich der einzelne Willensact immer nur durch die Setzung, also Vorstellung eines Zwecks zu Stande kommt, ist die Willensrichtung ein schon von selbst in dem Willen vorhandener Inhalt. Jeder will z. B. gesund seyn; dazu braucht er sich nicht erst zu entschließen, sondern es ist dieß von vorn herein schon als Neigung (affectio) in ihm vorhanden. Gleicherweise ist der Wille des Gerechten von vorn herein auf das Rechte gerichtet; er will es, auch ohne es sich vorzunehmen, er will es z. B. im Schlafe. Die Willenskraft ist nur Eine; der Willensrichtungen aber giebt es zwei: die voluntas commodi, und die voluntas recti, wie wir aus dem Dialog de casu diaboli wissen [2]). Denn was der Wille auch wollen möge: Eins von Beiden schwebt ihm immer vor, Eins von Beiden bezweckt er mit seinem Wollen, selbst wenn er sich über das Verhältniß des Gewollten zu dem Zwecke täuscht [3]). Die Willensacte aber lassen sich sehr

1) Discernamus in voluntate — instrumentum, et aptitudines ejus, et usum ejus: quas aptitudines in voluntate possumus nominare affectiones. — Instrumentum volendi est vis illa animae, qua utimur ad volendum, sicuti est ratio instrumentum ratiocinandi, quo utimur cum ratiocinamur. — Affectio hujus instrumenti est, qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid, etiam quando illud, quod vult, non cogitat, ut, si venerit in memoriam, aut statim, aut suo tempore illud velit. — Usus vero ejusdem instrumenti est, quem non habemus, nisi cum cogitamus rem, quam volumus.

2) S. S. 400. 410 ff. Vgl. S. 432.

3) Nihil vult voluntas, quae est instrumentum, nisi aut commoditatem, aut rectitudinem. Quicquid enim aliud vult, aut

verschieden eintheilen — wie Anselm ein anderes Mal zu zeigen verspricht [1]). Durch die Willenskraft werden alle andern Kräfte und Mittel des Menschen, innere und äußere, erst in Bewegung gesetzt; sie selbst aber wird durch jene beiden Richtungen bewegt oder setzt sich vielmehr selbst durch sie in Bewegung, weßhalb man sie ein „sich selbst bewegendes Werkzeug", die beiden Richtungen aber die „Werkzeuge des Werkzeugs" nennen kann [2]). Zwischen

---

propter commoditatem, aut propter rectitudinem vult; et ad has, etiam si fallatur, putat se referre quod vult.

1) In einer Hdsch. des Klosters S. Victor zu Paris hat Gerberon auch einen kleinen Aufsatz de voluntate gefunden (und unter den WW. Anselm's T. I p. 172 mit abdrucken lassen), welcher in der That zu leisten versucht, was Anselm in der Textesstelle verspricht; aber wenn er wirklich von Anselm herrührt, und nicht vielmehr von einem Schüler desselben (wofür der Umstand zu sprechen scheint, daß demselben eine kurze Erläuterung des Begriffs potestas angehängt ist, welche offenbar die Hand eines Schülers verräth), so ist er jedenfalls nur ein erster roher Entwurf, den Anselm durch den Tod verhindert wurde weiter auszuführen. Als Arten des Wollens werden da das Wollen (einer Sache) um ihrer selbst oder um eines Andern willen, das Wollen eines Positiven (eines esse) oder eines Negativen (eines non-esse), das Wollen eines Thuns (facere) je nach den sechs modis dieses Begriffs unterschieden; eine andere divisio, heißt es weiter, ist die der voluntas efficiens, approbans und permittens, u. s. f. — Beiläufig bemerke ich noch, daß der (ebenfalls nur ganz kurze) liber de voluntate Dei (Opp. T. I p. 221), welcher schon in den ältesten Ausgaben der WW. Anselm's sich findet, nichtsdestoweniger unächt ist. Denn erstens hat Gerberon ihn in keiner einzigen Handschrift gefunden, und zweitens klingen höchstens einige Gedanken und Worte an Anselm an, während Sprache, Argumentation und mehrere sachliche Bestimmungen völlig von ihm abweichen. Nach Gerberon ist wahrscheinlich Anselm von Laon der Verfasser.

2) Voluntas instrumentum movet omnia alia instrumenta, quibus sponte utimur, et quae sunt in nobis —, et quae sunt

beiden besteht jedoch der große Unterschied, fährt Anselm in c. 12 fort, daß die voluntas commodi den Willen nie verläßt, die voluntas recti dagegen ihm nicht nur sogleich am Anfange verloren gegangen ist, sondern auch noch in jedem Momente dieses irdischen Lebens wieder verloren gehn kann [1]), und daß die voluntas commodi zunächst nur das Streben nach ihrem Gegenstande, die voluntas recti aber immer auch schon im Besitze desselben, nämlich rectitudo selber ist [2]). Von diesen beiden Richtungen nun hängen Werth oder Unwerth, Heil und Verdammniß des Menschen ab. Denn die Richtung auf das Rechte ist es, die ihn „Freude haben läßt an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen", während die Richtung auf das Angenehme, wenn auch an sich nicht böse, ihn nur zu leicht von dem Fleische abhängig macht, wenn er sich den Trieben desselben wider das Gebot des Geistes hingiebt [3]). Und eben diese Abhängigkeit ist der Zustand, in welchem der Wille gegenwärtig sich befindet. Der ursprüngliche ist dieß aber nicht, zeigt Anselm in c. 13.

---

extra nos —, et facit omnes voluntarios motus; ipsa vero se suis affectionibus movet: unde dici potest instrumentum seipsum movens. Und c. 13 s. f. heißt es: Affectiones (autem) ejus voluntatis, quam instrumentum dixi animae, quasi instrumenta ejusdem instrumenti (non absurde possumus dicere), quia nihil ipsa nisi istis operatur.

1) Vgl. S. 382.

2) S. S. 413 A. 1. Voluntas quidem justitiae (heißt es weiter unten) est ipsa justitia; voluntas vero beatitudinis non est beatitudo; quia non omnis habet beatitudinem, qui habet ejus voluntatem.

3) Aliud namque (heißt es c. 13) sunt appetitus vitiosi, aliud vitiosa voluntas appetitibus consentiens.

Zwar rührt auch die Richtung auf das Angenehme von Gott her. Denn sollte der Mensch selig werden, so mußte ihm auch der Trieb darnach anerschaffen werden [1]), und der wahre Gegenstand jener Richtung ist die Seligkeit. Auch wurde ihm nicht bloß der Trieb nach Seligkeit anerschaffen, sondern auch schon ein bestimmtes Maaß von Seligkeit selbst. Denn war dieß auch nicht das letzte und höchste — seine eigentliche Seligkeit sollte nämlich der Mensch erst dann erreichen, wenn er durch Bewährung in der Gerechtigkeit fähig würde, in die Genossenschaft der Engel einzutreten —, so konnte er doch einen geringeren Grad der Seligkeit schon am Anfange erhalten, weil zum Vorhandenseyn der Seligkeit nur die Abwesenheit jedes Darbens (indigere) erfordert wird, wenn auch die Genüge (sufficientia), die die Seligkeit positiv ist, eine sehr verschiedene seyn kann. Mit einem Darben aber konnte der Mensch nicht erschaffen werden, weil er dann unglücklich (miser) erschaffen worden wäre, und dieß konnte er nicht, weil er ohne Schuld war. Folglich mußte er nicht bloß den Trieb nach Seligkeit, sondern auch eine gewisse Seligkeit selbst schon empfangen [2]). Aber freilich

---

1) Vgl. oben S. 410.

2) Quamvis enim major sit beatitudo Angelorum, quam illa, quae erat hominis in paradiso: non tamen ideo negari potest Adam beatitudinem habuisse. — Nempe aliquid minus alio habere, non semper est indigere; sed aliqua re, cum eam haberi oporteat, carere (quod non erat in Adam) est indigere. Ubi vero est indigentia, ibi est miseria; non autem fecit Deus, sine praecedente culpa, rationalem naturam miseram, quam ad intelligendum et amandum se creavit; fecit igitur Deus hominem beatum sine omni indigentia. Simul ergo accepit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem.

sollte diese von der Gerechtigkeit abhängen [1]), und die voluntas beatitudinis sollte daher stets der voluntas recti sich unterordnen; denn die Gerechtigkeit empfing der Mensch zu Gottes Ehre, die Seligkeit zu seiner eigenen Freude [2]). Die Gerechtigkeit konnte er jedoch nicht empfangen, ohne daß ihm auch die Preisgebung derselben freigestellt wurde; denn sonst hätte er es nicht zu jener Bewährung in derselben bringen können, die die Bedingung seines Eintritts in die Gemeinschaft der Engel war. Und darin lag nun, daß er nicht nur die Aussicht auf jene höhere Seligkeit verlieren mußte, wenn er die Gerechtigkeit preisgab, sondern auch diejenige, welche er schon besaß. Den Trieb nach Seligkeit konnte er aber nicht verlieren, weil gerade das Darben, in welches ihn dieser Trieb bei mangelndem Besitze der Seligkeit versetzen mußte, seine Strafe bilden sollte. Hieraus erklärt es sich, wie die voluntas commodi, weil ihr durch den Fall ihr eigentlicher oder wahrer Gegenstand entzogen ist, jetzt ihre Befriedigung in dem

1) S. S. 410. 412. 432. Zur Bestätigung diene noch folgende Stelle aus dem oben erwähnten lib. de volunt.: Patet autem, quia de duabus affectionibus instrumenti volendi illa omnino melior est et omnino praeponenda, quae est ad volendum justitiam; per hanc enim omnis justus justus est, nec nisi per istam aliquis beatus esse potest; et si illa, quae est volendi commodum propter justitiam, omnino non esset in anima, beata tamen esset anima sola dilectione justitiae, nec ullatenus esset misera per absentiam alicujus alterius commodi, quia non indigeret ea re, quam non vellet; illa vero affectio, quae est volendi commodum, — si sola assit, non nisi miserum facit, quia nusquam ad hoc, quod appetit, sine justitia pertingit.

2) Beatitudinem quidem dedit (Deus) homini ad commodum ejus, justitiam vero ad honorem suum.

niedern Gebiete sucht, welches der Mensch mit der animalischen Creatur gemein hat: in dem Gebiete der **Lust**[1]). Es erklärt sich ferner, wie der Wille als „Instrument", weil er die voluntas recti preisgegeben hat, völlig von der voluntas commodi abhängt, sowie wieder diese vom Fleische[2]). Und es erklärt sich endlich, wie die Freiheit ihm gar nichts helfen kann, weil diese ohne die Gerechtigkeit nur ein todtes Vermögen ist, indem sie wohl die empfangene bewahren, nimmermehr aber die verlorene wiedereinbringen kann[3]). Da nun aber die Gerechtigkeit dessenungeachtet das **Sollen** des Willens bleibt, so ist all' sein Wollen ein — **böses** Wollen, wie wenig dieß auch an sich weder die Lust, noch die voluntas commodi ist[4]). Und

---

1) Quoniam ergo deseruit (homo) justitiam, perdidit beatitudinem, et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit, fervens desiderio commodorum, quae non velle nequit, quia vera commoda rationali naturae convenientia, quae perdidit, habere non valet, ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit. Vgl. S. 411 f. Appetitus vero, setzt jedoch Anselm auch hier hinzu, inquantum sunt, non sunt mali vel injusti; sed quia sunt in rationali creatura, ubi non debent esse, dicuntur injusti. In brutis siquidem animalibus non sunt mali vel injusti, quia ibi debent esse.

2) Ancilla facta est (voluntas) suae affectionis, quae ad commodum est, quia, remota justitia, nihil potest velle nisi quod illa vult.

3) Sine justitia nunquam libera est (voluntas), quia naturalis libertas arbitrii sine illa otiosa est. Non enim (heißt es kurz zuvor) per liberum arbitrium ita potest eam velle, cum illam non habet, quemadmodum valet eam servare, cum habet. Vgl. S. 379.

4) Quoniam nihil velle debet nisi juste, quicquid vult sine rectitudine, vult injuste. Vgl. S. 477. — Voluntas etiam commodi, condita bona, inquantum est aliquid, mala i. e. injusta facta est, quia non est subdita justitiae, sine qua nihil velle debet.

so folgt denn schließlich, daß allein die Gnade, wie die Gerechtigkeit, so auch die Freiheit (zu wirklicher Thätigkeit) wiederherzustellen vermag.

In einer „Recapitulation" (c. 14), welche an den Schlußsatz des ersten Theils unsrer Abhandlung wiederanknüpft [1]), bestimmt nun Anselm den Antheil, welchen die beiden Factoren, um die es sich bisher gehandelt hat, an dem ethischen Verhalten des Menschen haben, in der Kürze dahin: daß das Gute in ihm allein Gott zum Urheber hat, welcher nicht nur Willen und Freiheit, sondern auch den rechten Gebrauch von Beidem verleiht; daß das Böse dagegen auf des Menschen Rechnung kommt, indem Gott zwar wohl auch bei dem Mißbrauch des freien Willens noch immer dessen Urheber bleibt, aber eben die Preisgebung des rechten Gebrauchs — was der Mißbrauch ist — nicht causiren kann [2]). An dem Guten hat also Gott den zwiefachen Antheil, daß er das Seyn (die physische Action) desselben, und dieß, daß es gut ist, causirt; an dem Bösen dagegen nur den einfachen, daß er das Seyn desselben, nicht, daß es böse (ungerecht) ist, causirt. Und was den Menschen betrifft, so besteht sein Antheil an dem Guten darin, daß es nicht böse ist; denn daß er die Gerechtigkeit nicht preisgiebt, obwohl er sie preisgeben könnte, ist allerdings seine That, wenn auch immerhin unter dem Beistand der Gnade; an dem Bösen aber ist sein An-

1) S. S. 625. Vgl. auch S. 627 A. 1. 628. A. 1.

2) Non enim est culpa Dei, qui creavit in eo cum libertate arbitrii voluntatem et contulit ei justitiam, ut nihil nisi juste vellet; sed culpa hominis, qui justitiam deseruit, quam servare potuit.

theil, daß dasselbe böse ist; denn gerade die Abkehr von der Gerechtigkeit kann nur aus seinem eigenen Willen stammen [1]).

Es erhellt, daß uns hier zu einem guten Theile Gedanken begegnen, die wir schon aus den frühern Schriften Anselm's — de libero arbitrio, de casu diaboli und de conceptu virginali — kennen. Aber jedenfalls treten sie in einer neuen Verbindung auf und entwickeln dabei Seiten und Beziehungen, die es von Interesse ist zu verfolgen, weil sie uns in Gebiete führen, welche wir bisher noch nicht beschritten haben.

Als Ausgangspunct möge uns dabei Das dienen, was Anselm gerade in dem letzten Abschnitte dieses dritten Theils und besonders in c. 11 über den Willen bemerkt. Wir bezeichneten es nämlich schon S. 641 als einen bedeutenden Fortschritt, daß er hier außer dem Willensvermögen und der Willenshandlung noch die Willensrichtung oder Willensneigung als ein Drittes unterscheidet. Dazu mochte er, wie durch die Untersuchungen überhaupt, welche der Dialog de casu diaboli enthält, so insbesondere durch die in c. 12 desselben geführt worden seyn. Hier haben wir ihn ja entwickeln hören (s. S. 407 ff.), daß der (creatür-

---

1) Deus — habet in bonis quidem, quod bona sunt per essentiam, et quod bona sunt per justitiam; in malis vero solummodo quod bona sunt per essentiam, non quod mala sunt per absentiam debitae justitiae. — Homo autem habet in bonis, quod mala non sunt, quia, cum posset deserere justitiam et mala facere, non deseruit, sed servavit per liberum arbitrium, dante et subsequente gratia; in malis vero hoc solum quod mala sunt, quia ea sola propria i. e. injusta voluntate facit.

liche) Wille sich nicht durch sich selbst aus der Potentialität in die Actualität übersetzen könne, weil dieser Uebergang selbst schon ein (actuelles) Wollen erfordere. Es bedarf also — diese Einsicht mochte für Anselm daraus hervorgegangen seyn — eines Inhaltgebenden für den Willen, soll es von dem bloßen Vermögen zu wollen zum wirklichen Wollen kommen. Aber dieses Inhaltgebende — mußte er sich weiter sagen — kann noch kein förmliches oder ausgebildetes Wollen, d. h. noch kein eigentlicher Willensact, kein Entschluß, Vorsatz ꝛc. seyn, sondern muß in einer elementareren Form, als ein Willensprincip vielmehr, denn als ein wirkliches Wollen, auftreten, und dieses inhaltgebende Willensprincip findet er nun eben in der Neigung, die durch ein Doppeltes von dem förmlichen oder ausgebildeten Wollen sich unterscheidet: durch ihre Allgemeinheit und ihre Unmittelbarkeit. Während nämlich der Entschluß, der Vorsatz ein einzelner Act ist, der in dem bestimmten Zwecke, welchen er verfolgt, so zu sagen, aufgeht, bleibt die Neigung der allgemeine Mutterschooß, welcher durch keinen einzelnen Act, der aus ihm hervorgeht, erschöpft wird, sondern stets neue zu gebären im Stande und bereit ist. Und wie dem Inhalte nach die Allgemeinheit, so ist der Form nach das Charakteristische der Neigung die Unmittelbarkeit. Entschlüsse, Vorsätze ꝛc. kommen immer nur durch Reflexion oder durch die ausdrückliche Setzung eines Zwecks zu Stande (s. S. 642); der Wille bestimmt sich recht eigentlich zu ihnen. Die Neigung dagegen findet er umgekehrt in sich vor, als eine Bestimmtheit, die ihn bestimmt. Bestärken, befestigen kann er sich wohl in ihr durch die eigene Thätigkeit; allenfalls

auch sie unterdrücken; erzeugen aber und schaffen kann er sie nicht.

Auf dieser Ansicht von der Neigung beruht nun der Satz, der der Argumentation Anselm's in den beiden Haupt-Capiteln des dritten Theils, in c. 3 und 4 (s. S. 629 ff.), zu Grunde liegt: daß die Gerechtigkeit sich nicht wollen, nicht erstreben lasse, ohne daß man sie schon besitze, oder daß der Wille der rechte seyn müsse, um recht wollen zu können. Damit wird eben auf die Abhängigkeit hingewiesen, in der der einzelne Willensact von der allgemeinen Richtung des Willens steht. Nur dann, will Anselm sagen, kann der Wille im einzelnen Falle zum Rechten sich entschließen, bestimmen ꝛc., wenn er überhaupt auf das Rechte gerichtet ist, zum Rechten neigt; diese Richtung oder Neigung muß der allgemeine Boden seyn, aus welchem der jedesmalige Entschluß, Vorsatz ꝛc. hervorwächst.

Nun gilt aber von der Neigung zum Rechten, was von der Neigung überhaupt, daß sie etwas Unmittelbares ist, was der Wille wohl weiter ausbilden kann (und dadurch „einen höhern Grad der Gerechtigkeit erwerben", s. S. 630), was er aber sich nicht geben, nicht primitiv erzeugen kann. Denn wodurch anders könnte er dieß, als durch einen Act der Selbstbestimmung, also einen Entschluß, Vorsatz ꝛc.? Jeder solcher Act setzt aber die Neigung schon voraus; denn um sich gerade zu diesem und keinem andern Inhalte zu bestimmen, muß der Wille denselben doch schon im Allgemeinen anstreben oder zum Ziele haben, d. h. zu demselben neigen. Aus sich selbst also kann der Wille die Neigung zum Rechten (und folglich auch die Gerechtigkeit dem Principe nach) nicht produciren; er kann

sie nur empfangen. Und wenn er sie nun nicht von einem andern Geschöpfe empfangen kann, so bleibt eben nur der Schöpfer als Derjenige übrig, welcher sie ihm verleihen kann.

Schon ursprünglich kann demnach der menschliche Wille die Richtung auf das Rechte nur von Gott empfangen haben; um wie viel mehr wird er sie nur von Ihm empfangen können, wenn er die zuerstempfangene einmal aufgegeben und eine andere Richtung eingeschlagen hat, die ihn von der Gerechtigkeit ab- und der Ungerechtigkeit zugeführt hat! Offenbar wird es dann einer schöpferischen Einwirkung auf ihn bedürfen, um jene wiederherzustellen, und läßt sich schon die erste (ursprüngliche) Verleihung der Gerechtigkeit an den menschlichen Willen nur als ein Werk der göttlichen Güte betrachten, weil ihr jedenfalls kein Verdienst auf Seiten des Menschen voranging, so wird diese zweite Verleihung oder diese Wiederherstellung der Gerechtigkeit in ihm als ein Werk der göttlichen Gnade bezeichnet werden müssen, weil ihr jetzt eine Schuld vorangeht, weil der Mensch nicht nur nicht Güte, weil er Zorn, weil er Strafe verdient hat; weßhalb es Anselm ein weit größeres Wunder nennt, wenn Gott einem Sünder die Gerechtigkeit, als wenn er einem Todten das Leben wiederschenkt[1]).

Aber wie wird nun Gottes Gnade dieses Wiederherstellungswerk in dem Menschen zu vollbringen haben? Dreierlei wird erfordert. Vor Allem wird reiner Boden geschaffen, d. h. der Wille von der Herrschaft jener andern Richtung, unter die er gerathen ist, befreit und unter eine

---

1) De lib. arb. 10, s. S. 378.

Macht, einen Einfluß gestellt werden müssen, der ihm die Gerechtigkeit wieder nahe bringt. Da dieß aber voraussetzt, daß die Schuld, welche er durch die Hingebung an jene andere Richtung sich zugezogen hat (denn mit dieser Hingebung fiel die Preisgebung der ursprünglichen Gerechtigkeit zusammen [1])), getilgt ist, so wird das Erste die Aufhebung dieser Schuld, also eine Entsühnung oder Lustration des gesammten Menschen seyn müssen; er wird der Vergebung seiner Sünden versichert werden müssen [2]). Und da er nun deren nur so versichert werden kann, daß er an dem Verdienste Christi Theil erhält, so wird er überhaupt in dessen Gemeinschaft aufgenommen werden müssen: was nur durch einen äußern — sacramentlichen — Act geschehen kann, weil es eine reine Gnadenmittheilung ist, die ihm so widerfährt, und die ihm ebendaher auch nur widerfahren kann. Ist nun aber durch das Sacrament der Wiedergeburt reiner Boden geschaffen, so wird (2.) der Same des Wortes Gottes in denselben auszustreuen seyn [3]). Denn der Inhalt dieses Wortes ist ja eben die Gerechtigkeit, wie sie göttlicher Seits dem Menschen sowohl vorgehalten, als dargeboten wird — vorgehalten in Gesetz und Propheten, dargeboten in Christo. Dieser Vorhaltung und Darbietung, kurz der Predigt der Gerechtigkeit bedarf es, um sie dem Menschen überhaupt nur erst wieder zum Bewußtseyn zu bringen, um ihn einsehn, erkennen zu lassen, was es mit der-

1) S. S. 632. 641. Vgl. S. 434.

2) S. III, 8. S. 637 f. Vgl. S. 470.

3) S. III, 6. S. 634 f.

selben auf sich hat, und wie er ihrer wieder theilhaftig werden kann. Aber freilich ist mit dem **intellectus rectitudinis** der Sieg noch keineswegs gewonnen; denn nun kommt es eben auf den Willen an, daß dieser sie an- und in sich aufnehme, und so bedarf es (3.) einer Einwirkung Gottes auf den Willen, um ihn hiezu geneigt zu machen. Die Bewirkung dieser Neigung ist erst das Werk der Gnade im allerbesondersten Sinne [1]). Denn wenn auch schon Sacrament und Wort Gottes von ihr ausgehn, so bringen doch diese erst dann wahrhaft Frucht, wenn der Wille sich von ihnen ergreifen läßt, und bei'm Willen hängt, wie wir wissen, Alles von der Neigung ab. Eben diese kann nun aber nur durch einen Schöpfungsact wiederhergestellt werden, ist sie einmal erloschen und erstorben. Schöpferisch muß daher Gott den Geist des Menschen berühren, soll derselbe für die Predigt der Gerechtigkeit wieder empfänglich werden. Gott selbst muß es seyn, der die Hingebung an diese Predigt — den Glauben — in ihm stiftet; nur so kann der Inhalt derselben in ihn eindringen und sein Eigenthum, seine Neigung werden. In dieser unmittelbaren Berührung des Geschöpfes von Seiten des Schöpfers culminirt daher die Gnade; diese ist das Letztentscheidende bei dem Werke.

Weil es nun aber der Wille ist, welchem diese göttliche Wirksamkeit gilt, so entsteht da die Frage, die die Titelfrage des dritten Theils unsrer Abhandlung ist: wie verhält sich die Freiheit des Willens zu dieser Wirksamkeit? Die Beantwortung dieser Frage liegt jedoch schon in

---

1) Vgl. III, 2. S. 629.

dem Freiheitsbegriffe Anselm's selbst, wie wir ihn von unserm neunten Capitel her kennen (s. S. 364 ff.). Ein schöpferisches Vermögen — im strengen Sinne des Worts — ist ihm nämlich die Freiheit nicht; alles Schöpferische in diesem Sinne legt er eben nur dem Schöpfer bei. Erzeugen also, d. h. primitiv produciren, kann der menschliche Wille, wie wir S. 651 bemerkten, die Gerechtigkeit nicht. Zuerst und zunächst kann er sie vielmehr nur empfangen. Aber allerdings soll es hiebei nicht sein Bewenden haben. Soll nämlich die Gerechtigkeit das Eigenthum des menschlichen Willens werden (und hierauf muß es ja die göttliche Verleihung abgesehn haben), so muß es auch zu einer Aneignung von seiner Seite kommen, und die kann nur das eigene Werk des Willens seyn, weil die Gabe immer noch ein Fremdes für ihn bliebe, erwürbe er sich nicht dieselbe. Erwerben aber kann er die empfangene Gabe, wie wir S. 416 f. gesehen haben [1]), nur dadurch, daß er sie bewahrt, oder dadurch, daß er an der Gerechtigkeit festhält, trotz der Möglichkeit des Nicht-festhaltens. Denn dadurch behauptet er den Besitz und erringt sich denselben. Dieß ist das Per-velle, welches nach S. 399 zu dem empfangenen Velle kommen muß, und welches Anselm für eine so nothwendige Bedingung der (wahren oder vollen) Gerechtigkeit hält, daß er letztere da noch gar nicht vorhanden seyn läßt, wo das Erstere fehlt [2]). Eben hierauf bezieht sich nun die Freiheit;

---

1) Vgl. auch C. D. h. II, 10, s. S. 545 f.

2) S. S. 627 A. 3. Dennoch will Anselm nicht läugnen, daß auch schon die bloß empfangene Gerechtigkeit — Gerechtigkeit sey;

denn dieses Per-velle, dieses Einhalten der empfangenen Richtung, diese Aus- und Durchführung der Gerechtigkeit im wirklichen Wollen soll von dem Willen selbst, von der Spontaneïtät des Willens ausgehn, und wenn auch die Richtung fortwährend von Gott gewirkt werden muß, um ihm das Beharren in derselben möglich zu machen [1]), so bleibt doch das Beharren durchaus seine eigene Sache, indem ihm eben so sehr auch das Nichtbeharren, die Abweichung von der Richtung, die Preisgebung der Gerechtigkeit, möglich ist.

Gleichwie also der Mensch schon die erste oder Urgerechtigkeit sich erst dadurch in Wahrheit aneignen sollte, daß er an ihr festhielte in der Stunde der Versuchung, so kann und soll auch die zweite oder neue Gerechtigkeit, welche Gott durch die Predigt des Gesetzes und des Evangeliums in ihm stiftet, erst dadurch die eigene (wenigstens die im vollen Sinne eigene) des Menschen selber werden, daß er an ihr festhält im Kampfe mit dem Fleische. Denn zu der göttlichen Verleihung soll auch hier die menschliche Erwerbung kommen, und da nun diese die Möglichkeit auch der Nicht-erwerbung oder der „Verschleuderung" des empfangenen Gutes fordert, so bleiben eben Fleisch und Lust auch nach der Taufe in dem Menschen zurück, um ihm gleichsam den Stoff für diese Möglichkeit zu gewähren, die er überwinden muß, soll er die zunächst nur empfan-

---

aber freilich ist sie es ihm eben nur dadurch, daß das Accipere schon ein Velle und das Velle schon ein Servare (= Pervelle) einschließt. S. S. 93 f. Vgl. S. 429.

1) S. S. 631 f.

gene Gerechtigkeit wirklich sich erstreiten [1]). Die Führung dieses Kampfs ist nun aber in die Freiheit des Menschen gestellt. Denn wenn auch die Gnade es ist, die den Glauben stiftet, so ist doch das Halten des Glaubens die Sache des freien Willens (dem jedoch die „nachfolgende Gnade" sich nicht versagt, sobald er nur mit dem Halten Ernst macht [2])). Nur so kann es dahin kommen, daß die Gerechtigkeit je länger desto mehr mit dem Selbst des Menschen verwächst, so daß er zuletzt nicht mehr anders kann, als dem Zuge der Gnade zu folgen. Aber freilich, so lange der Glaube noch die Probe des Kampfs zu bestehen hat: so lange bleibt auch die Gerechtigkeit — die wiederhergestellte nicht minder, als die anerschaffene — verlierbar; sie bleibt es mithin bis zum Schlusse des irdischen Lebens [3]), wenn auch die Verlierbarkeit immer mehr abnimmt, je siegreicher der Kampf geführt wird. Von jedem Falle aber, der inzwischen eintritt, kann immer wieder nur die Gnade aufrichten; denn es gilt dann einen neuen Anfang zu machen, und der Anfang, die Grundlegung kann immer nur von Gott ausgehn; Sache des Menschen ist allein das Feststehen auf dem Grunde, die Treue im Glauben.

Wenn nun dieß das Verhältniß ist, welches zwischen dem Walten, dem Wirken Gottes und der Freiheit des Menschen besteht, so muß dieß auch Gott so geordnet haben, und so kann also auch die menschliche Freiheit nicht

1) S. III, 8. 9. S. 637 ff.

2) S. III, 4. S. 632.

3) S. III, 12. S. 644.

mit der göttlichen Vorherbestimmung im Widerspruche stehn, sondern muß vielmehr in dieser selbst schon mitgesetzt seyn. Von dem dritten Theile unsrer Abhandlung aus erklärt sich daher auch der zweite, und die Erläuterung der Anselmischen Theorie hat somit den umgekehrten Weg zu verfolgen, als Anselm selbst [1]). Kommt nämlich die Gerechtigkeit — wenigstens vollständig — erst dann in dem Menschen zu Stande, wenn der freie Wille die von Gott gewirkte Richtung sich selbstthätig aneignet, indem er sie der Möglichkeit ihrer Preisgebung gegenüber festhält: nun, so kann auch Gott die Gerechtigkeit gar nicht anders zu wirken beschlossen haben, als so, daß auf diese Thätigkeit des freien Willens mitgerechnet ist; diese Thätigkeit kann also auch durch den göttlichen Rathschluß unmöglich ausgeschlossen, sie muß vielmehr in denselben eingeschlossen seyn. Und wenn nun die Freiheit, eben um der Gerechtigkeit willen, zu ihrer negativen Bedingung die Möglichkeit auch der Ungerechtigkeit hat, eine Möglichkeit, die der creatürliche Wille auch muß actualisiren können, soll es eine wirkliche (keine bloß scheinbare) Möglichkeit seyn, so muß in und mit der Freiheit auch diese ihre Bedingung, und zwar als actualisirbar, von Gott gewollt, bezweckt, zuvorverordnet seyn. Beides also, das Böse und das Gute, muß in so fern prädestinirt seyn; aber freilich mit dem großen Unterschiede, daß das Gute als ein von Gott zu Bewirkendes, das Böse nur als ein nicht zu Verhinderndes (Zuzulassendes) prädestinirt seyn kann [2]). Denn

---

1) Vgl. S. 628 A. 1.

2) S. II, 2. S. 627.

jenachdem sich die göttliche Causalität activ zu Beidem verhält, muß sie sich auch constitutiv (oder, auf die Zeit gesehn, prästitutiv [1])) zu Beidem verhalten. Das Gute aber ist Gegenstand einer positiven, das Böse nur Gegenstand einer negativen Thätigkeit Gottes, wie wir früher (S. 440, vgl. S. 419) gesehen haben.

Aus dem selben Grunde findet endlich Anselm die menschliche Freiheit auch mit dem Vorherwissen Gottes im Einklange. Hebt nämlich das Wirken Gottes sie nicht auf, so kann dieß auch das Wissen Gottes nicht thun; um so weniger, als es selbst mit dem Wirken zusammenfällt, da das göttliche Wissen (wie uns schon das Monologium gelehrt hat, s. S. 153) sich dadurch von dem creatürlichen unterscheidet, daß es ein schöpferisches, productives, also wirksames ist [2]). Die göttlichen Gedanken sind nämlich keineswegs bloß ein Reflex, sie sind die Principien der Dinge. Das göttliche Wissen verhält sich daher auch keineswegs bloß theoretisch, sondern zugleich praktisch zu den Dingen; es setzt sie, und ist die Freiheit ein Wirkliches, so ist sie es eben durch ihre Gesetztheit in Gottes Wissen. Wogegen auch das Böse keine Instanz für Anselm bildet, weil er diesem gar keine eigentliche Wirklichkeit zuerkennt. Als ein bloßer Mißbrauch des freien Willens, nämlich als die Unterlassung des rechten Gebrauchs desselben, erzeugt es nur eine Lücke in der Ordnung der Dinge, wie diese von Gott gedacht ist, und die schöpfe-

1) Praedestinatio — idem — quod praeordinatio sive praestitutio; et ideo quod Deus praedestinare dicitur, intelligitur praeordinare: quod est statuere futurum esse. II, 1.

2) I, 7. S. 624 f.

rische Intelligenz füllt auch diese Lücke sofort wieder aus, indem sie entweder die Strafe oder die Sühne an die Stelle setzt, wodurch sie ihren Zweck, dem Vereitelungsversuche der Creatur gegenüber, dennoch erreicht[1]).

Wie Wirken und Wissen, so fallen nun aber auch Wollen und Wissen in Gott zusammen, und auch hierauf beruft sich Anselm für den Einklang, der zwischen der menschlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen stattfinden müsse[2]). Wollen nämlich muß Gott die menschliche Freiheit, weil sie die Bedingung für die Realisirung Dessen ist, was er dem Menschen zur Aufgabe gemacht hat: der Gerechtigkeit. In und mit der Aufgabe muß er also auch die Bedingung für ihre Lösung wollen, und zwar um so mehr, als sein Wille auch den Inhalt der Aufgabe bildet, indem die Gerechtigkeit gerade in dem Wollen des Willens Gottes von Seiten des Menschen besteht. Fordert aber der Wille Gottes die Freiheit als die Bedingung seiner Vollbringung von Seiten des Menschen, so muß sie auch in dem Wissen Gottes gesetzt seyn; denn Wissen und Wollen können, wie gesagt, in Gott nur Eins seyn.

Allein auch abgesehn von der Einheit, in der das Wissen mit dem Wirken und Wollen steht, und das Wissen nur als Wissen genommen, so kann es selbst so die menschliche Freiheit nicht ausschließen, sondern muß sie vielmehr selber mitbefassen, weil gerade die Vollkommenheit des

---

1) Vgl. Cur Deus homo I, 15, S. 515, und De concept. virg. 6, S. 451.

2) S. I, 6. S. 623 f. Vgl. auch S. 616 f.

göttlichen Wissens verlangt, daß dasselbe die Dinge so wie sie wirklich sind, also auch mit allen ihren Bedingungen, das Freie mithin als ein Freies, das Nothwendige als ein Nothwendiges wisse [1]). Wird nämlich das göttliche Wissen nur als Wissen, d. h. wird es menschlich gedacht, so können die Dinge auch nur als sein Gegenstand gedacht werden, und seine Vollkommenheit besteht dann in der Adäquatheit mit dem Gegenstande. Eben diese Adäquatheit würde aber nicht stattfinden, schlösse es in Beziehung auf die freien Handlungen nicht auch dieß mit ein, daß es freie Handlungen sind. In dem Wissen rein als solchem liegt also so wenig ein ebestimmender Einfluß auf die Dinge, daß vielmehr das Wissen durch die Dinge bestimmt wird, insofern diese eben sein Gegenstand sind. Mithin folgt auch aus der Gewußtheit oder Vorausgewußtheit eines Ereignisses von Seiten Gottes nur dieß, daß dasselbe in die Wirklichkeit treten wird; aber keineswegs, daß es in die Wirklichkeit treten muß, denn ob es frei, oder ob es nothwendig in die Wirklichkeit tritt, hängt von dessen innerem Charakter ab, nämlich davon, ob es dem Gebiete des ethischen, oder dem des physischen Geschehens angehört [2]). In dem ersteren Falle wird es nur so in die Wirklichkeit treten können, daß es vorher auch nicht in die Wirklichkeit treten kann: eine Möglichkeit, die durch seine Vorausgewußtheit nichts weniger als aufgehoben werden kann, weil sie selbst mit zu seiner Wirklichkeit gehört, also auch mit vorausgewußt

---

1) I, 1. 2. S. 612 ff.

2) S. I, 3. S. 616.

seyn muß, wenn die Wirklichkeit vollständig wie sie ist, d. h. auch in ihrer Bedingtheit, vorausgewußt wird. Keine andere Nothwendigkeit liegt mithin in der Vorausgewußtheit eines Ereignisses, als daß dasselbe, wenn es in die Wirklichkeit tritt, nicht zugleich nicht in die Wirklichkeit treten kann; aber dieß ist eine necessitas sequens, wie Anselm sich ausdrückt, keine necessitas praecedens. Um so weniger kann das göttliche Wissen und Vorauswissen den ethischen Charakter oder die Freiheit eines Geschehens aufheben, als es nicht bloß das creatürliche Wollen und Thun, sondern auch das göttliche zum Gegenstande hat. Schließt es also dessen Freiheit nicht aus: dann auch nicht die des creatürlichen Wollens und Thuns [1]).

Aber, wie gesagt, es ist dieß nur eine menschliche Auffassung des göttlichen Wissens; in Wahrheit fällt dasselbe mit dem Wollen und Thun zusammen, und die Dinge sind nicht bloß der Gegenstand, sondern auch das Product desselben. Anselm berichtigt daher auch im weitern Verlaufe der Abhandlung den Standpunct, von dem er im Anfange ausgeht, indem er das göttliche Wissen je mehr und mehr als ein causatives faßt, und bei dieser Auffassung bleibt als die einzige Schwierigkeit des erörterten Problems der Gegensatz übrig, daß ein und der selbe Inhalt zugleich ein unwandelbarer und ein wandelbarer ist, jenes in dem göttlichen Rathschlusse, dieses in der menschlichen Verwirklichung. Aber einerseits ist dieß gar kein anderer Gegensatz, als wie er überhaupt zwischen dem Zumal (Simul) der Ewigkeit und dem Nach- d. i. Außer-einander der Zeit-

1) S. I, 4. S. 618 f.

lichkeit, ja zwischen der Absolutheit des Schöpferischen und der Relativität des Geschöpflichen besteht, und andrerseits muß ja doch die Relativität oder Wandelbarkeit der menschlichen Verwirklichung irgendwie in dem göttlichen Rathschlusse enthalten seyn, wenn sie zeitliche Erscheinung werden soll [1]).

Wir sehen also, wie Anselm auch hier Beides festhält: die Realität der unmittelbaren Erfahrung, und andrerseits deren Begründetheit in einer höheren Ordnung, von der sie getragen, und durch die sie auch begreiflich wird.

Wir sehen überhaupt, wie Anselm auch in dieser letzten Schrift den Principien getreu bleibt, welche er schon in den ersten aufgestellt hat, und erquicken uns so noch einmal an der tiefen systematischen Einheit, welche sein Denken charakterisirt.

Diese Einheit erhebt ihn aber zu einem Vorbilde nicht bloß für die mittelaltrige, sondern für die Speculation aller Zeiten — um so mehr, als sie auf der streng theologischen Haltung seines Denkens beruht, nämlich darauf, daß er die Dinge fortwährend in dem Lichte betrachtet, in welchem allein nach Ps. 36, 10 auch Licht zu sehen ist, während sonst uns nur Nacht umgiebt. Und so können wir nicht umhin, mit dem Worte zu schließen, was er einmal in einem Gebete ausspricht (or. II. p. 343):

Abs te, Deus, sapere, desipere est, te vero nosse est perfecte scire.

---

1) S. I, 5. S. 620 ff.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Hasse, Friedrich Rudolf,

Anselm von Canterbury

Bd.: 2

Leipzig 1852